FRITHJOF SCHUON

LA TRANSFIGURATION DE L’HOMME

AVANT-PROPOS

L'image de l'homme que nous présente la psychologie moderne n'est pas seulement fragmentaire, elle est misérable. En réalité, l'homme est comme suspendu entre l'animalité et la divinité ; or la pensée moderne, qu'elle soit philosophique ou scientifique, n'admet pratiquement que l'animalité.

Nous voulons au contraire corriger et parfaire l'image de l'homme en insistant sur sa divinité ; non que nous voulions faire de lui un dieu, *quod absit* ; nous entendons simplement rendre compte de sa vraie nature, qui dépasse le terrestre et sans laquelle il n'a pas de raison d'être.

C'est cela que nous croyons pouvoir appeler, en un langage symboliste, la « transfiguration de l'homme ».

I. PENSÉE, ART ET TRAVAIL

LA PENSÉE : LUMIÈRE ET PERVERSION

Il faudrait pouvoir restituer au mot « philosophie » sa signification originelle : la philosophie —-l'« amour de la sagesse » — est la science de tous les principes fondamentaux ; cette science opère avec l'intuition, qui « perçoit », et non avec la seule raison, qui « conclut ». Subjectivement parlant, l'essence de la philosophie est la certitude ; pour les modernes au contraire, l'essence de la philosophie est le doute : le philosophe est censé raisonner sans aucune prémisse *(voraussetzungsloses Denken),* comme si cette condition n'était pas elle-même une idée préconçue ; c'est la contradiction classique de tout relativisme. On doute de tout, sauf du doute[1].

La solution du problème de la connaissance — si problème il y a — ne saurait être ce suicide intellectuel qu'est la promotion du doute ; c'est au contraire le recours à une source de certitude qui transcende le mécanisme mental, et cette source — la seule qui soit — est le pur Intellect, ou l'Intelligence en soi. Le soi-disant « siècle des lumières » n'en soupçonnait pas l'existence ; tout ce que l'Intellect pouvait offrir — de Pythagore jusqu'aux scolastiques — n'était pour les encyclopédistes que dogmatisme naïf, voire « obscurantisme ». Fort paradoxalement, le culte de la raison a fini dans cet infra-rationalisme — ou dans cet « ésotérisme de la sottise » — qu'est l'existentialisme sous

1. Pour Kant, l'intuition intellectuelle — dont il ne comprend pas le premier mot—est une manipulation frauduleuse *(Erschleichurtg),* ce qui jette un discrédit moral sur toute intellectualité authentique.

toutes ses formes ; c'est remplacer illusoirement l'intelligence par de l'« existence ».

D'aucuns ont cru pouvoir remplacer la prémisse de la pensée par cet élément arbitraire, empirique et tout subjectif qu'est la « personnalité » du penseur, ce qui est la destruction même de la notion de vérité ; autant renoncer à toute philosophie. Plus la pensée veut être « concrète », et plus elle est perverse ; cela a commencé avec l'empirisme, premier pas vers le démantèlement de l'esprit ; on cherche l'originalité, et périsse la vérité[1].

Ce sont les sophistes, Protagoras en tête, qui sont les véritables précurseurs de la pensée moderne ; ce sont eux les « penseurs » proprement dits, en ce sens qu'ils se bornaient à ratiociner et ne se souciaient guère de « percevoir » et de rendre compte de ce qui « est ». Et c'est à tort qu'on a vu en Socrate, Platon et Aristote les pères du rationalisme, voire de la pensée moderne en général ; sans doute, ils raisonnent — Shankara et Râmânuja en font autant — mais ils n'ont jamais dit que le raisonnement est l'alpha et l'oméga de l'intelligence et de la vérité, ni *a fortiori* que nos expériences ou nos goûts déterminent la pensée et priment l'intuition intellectuelle et la logique, *quod absit*.

Somme toute, la philosophie moderne est la codification d'une infirmité acquise ; l'atrophie intellectuelle de l'homme marqué par la « chute » avait pour conséquence une hypertrophie de l'intelligence pratique, d'où en fin de compte l'explosion des sciences physiques et l'apparition de pseudo-sciences telles que la psychologie et la sociologie[2].

Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître que le rationalisme bénéficie de circonstances atténuantes en face de la

1. Ce n'est pas de philosophie, c'est de « misosophie » qu'on devrait parler ici. Ce terme a été appliqué, avec raison, à des idéologues paranoïdes du XIXe siècle, et le moins qu'on puisse dire est qu'il n'a rien perdu de son actualité.

2. Au XIXe siècle, le désir de réconcilier la foi et la raison, ou l'esprit religieux et la science, apparut sous la forme de l'occultisme : phénomène hybride qui malgré ses fantasmagories avait quelques mérites, ne serait-ce que par son opposition au matérialisme et à la superficialité confessionnelle.

religion, dans la mesure où il se fait le porte-parole des besoins de causalité légitimes que suscitent certains dogmes, du moins quand on les prend à la lettre comme l'exige la théologie[1]. D'une manière tout à fait générale, il va de soi qu'un rationaliste peut avoir raison sur le plan des observations et des expériences ; l'homme n'est pas un système clos, bien qu'il puisse s'efforcer de l'être. Mais même en dehors de toute question de rationalisme et de dogmatisme, on ne peut en vouloir à personne d'être scandalisé par les sottises et les crimes perpétrés au nom de la religion, ou même simplement par les antinomies entre les différents credos ; toutefois, comme les horreurs ne sont certes pas l'apanage de la religion — les prédicateurs de la « déesse raison » en fournissent la preuve —, il faut nous arrêter à la constatation que les excès et les abus sont dans la nature humaine. S'il est absurde et choquant que des crimes se réclament du Saint-Esprit, il n'est pas moins illogique et scandaleux qu'ils aient lieu à l'ombre d'un idéal de rationalité et de justice.

Il faut tenir compte ici de la magie empoisonnante de l'erreur, que le cadre soit religieux ou mondain ; cette magie peut affecter même des hommes supérieurs ; *errare humanum est.* Sans doute, « la fin sanctifie les moyens » ; mais à condition que les moyens n'avilissent pas la fin !

Ce qui caractérise, entre autres, l'esprit rationaliste, c'est un sens critique rétrospectif, non prospectif ; la psychose de la « civilisation » et du « progrès » en témoignent à satiété. De toute évidence, le sens critique est en lui-même un bien qui s'impose, mais il exige un contexte spirituel qui le justifie et le proportionne.

Il n'y a rien de surprenant à ce que l'esthétique des rationalistes n'admette que l'art de l'Antiquité classique, lequel inspira en fait la Renaissance, puis le monde des encyclopédistes, de la Révolution française et, très largement, tout le XIX[e] siècle ; or cet art — que d'ailleurs Platon n'appréciait pas — frappe par sa combinaison de

1. Il y avait des « voix de sagesse » — non sceptiques mais positives et constructives — du côté des croyants eux-mêmes, dans le cadre de la scolastique et celui de la Renaissance ; aussi dans celui de la Réforme, chez d'anciens théosophes par exemple.

rationalité et de passion sensuelle : son architecture a quelque chose de froid et de pauvre — spirituellement parlant — tandis que sa statuaire manque totalement de transparence métaphysique et partant de profondeur contemplative[1]. C'est tout ce que des cérébraux invétérés peuvent désirer.

Un rationaliste peut avoir raison — l'homme n'étant pas un système clos — avons-nous dit plus haut. On rencontre en effet, dans la philosophie moderne, des aperçus valables ; n'empêche que leur contexte général les compromet et les affaiblit. Ainsi, l'« impératif catégorique » ne signifie pas grand chose de la part d'un penseur qui nie la métaphysique et avec elle les causes transcendantes des principes moraux, et qui ignore que la moralité intrinsèque est avant tout notre conformité à la nature de l'Être.

* * *

En ce qui concerne les impasses de la théologie — auxquelles les incroyants ont le droit d'être sensibles — nous devons avoir recours à la métaphysique afin d'élucider le fond du problème. Les apparentes « absurdités » qu'impliquent certaines formulations s'expliquent avant tout par la tendance volontariste et simplificatrice inhérente à la piété monothéiste, d'où *a priori* la réduction des mystères suprêmes — relevant du Principe divin suprapersonnel — au Principe divin personnel. C'est la distinction entre le Sur-Être et l'Être, ou entre la « Divinité » et « Dieu » *(Gottheit* et *Cott)* en termes eckhartiens ; ou encore, en termes védantins : entre le *Brahma* « suprême » *(Para-Brahtm)* et le *Brahnia* « non-suprême » *(Apara-Brahma).* Or en théologie sémitique monothéiste, le Dieu personnel n'est pas conçu comme la projection du pur Absolu ; au contraire, le pur Absolu est

1. [1 y a dans l'art grec deux erreurs ou deux limitations : l'architecture exprime l'homme raisonnant en tant qu'il entend s'opposer victorieusement à la nature vierge ; la statuaire remplace le miracle de la beauté profonde et de la vie par une beauté plus ou moins superficielle et par du marbre.

considéré — dans la mesure où on le pressent — comme l'Essence de cet Absolu déjà relatif qu'est le Dieu personnel ; c'est toujours celui-ci qui est mis en relief et qui est au centre et au sommet. Il en résulte des difficultés graves au point de vue de la logique des choses, mais « inaperçues » au point de vue de la crainte et de l'amour de Dieu : ainsi, la Toute-Possibilité et la Toute-Puissance appartiennent en réalité au Sur-Être ; elles n'appartiennent à l'Être que par participation et d'une façon relative et unilatérale, ce qui décharge le Principe-Être d'une certaine « responsabilité » cosmologique.

En parlant, plus haut, d'apparentes « absurdités », nous avions en vue surtout l'idée d'un Dieu à la fois infiniment puissant et infiniment bon qui crée un monde rempli d'imperfections et de calamités, y compris un Enfer éternel ; seule la métaphysique peut résoudre ces énigmes que la foi impose au croyant, et qu'il accepte parce qu'il accepte Dieu ; non par naïveté, mais grâce à un certain instinct de l'essentiel et du surnaturel. C'est précisément la perte de cet instinct qui a permis au rationalisme d'éclore et de se répandre ; la piété s'affaiblissant, l'impiété pouvait s'affirmer. Et si d'une part le monde de la foi comporte incontestablement de la naïveté, d'autre part le monde de la raison manque totalement d'intuition intellectuelle et spirituelle, ce qui est autrement grave ; c'est la perte du sacré et la mort de l'esprit.

Au lieu de discuter vainement sur ce que Dieu « veut » ou ne « veut pas », les théologiens répondent volontiers, et avec raison, par une fin de non-recevoir : qui es-tu, homme, pour vouloir sonder les motivations de ton Créateur ? Dieu est incompréhensible, et incompréhensibles sont ses volontés ; ce qui, au point de vue de la *mâyâ* terrestre, est la stricte vérité, et la seule vérité que l'humanité à laquelle le Message religieux s'adresse, soit capable d'assimiler avec fruit. Assimilation plus morale qu'intellectuelle ; on ne prêche pas le platonisme aux pécheurs en danger de perdition, pour lesquels la réalité, c'est le monde « tel qu'il est ».

On peut le voir par ce que nous venons de dire : notre intention n'est pas d'insinuer que la religion devrait être autre chose que ce qu'elle est. Les religions n'avaient pas le choix : la scission, chez l'homme moyen de l'« âge de fer », entre l'Intellect et une intelligence extravertie et superficielle, les obligeait à traiter les adultes comme des enfants, sous peine d'inefficacité psychologique, morale et sociale. Les idéologies profanes au contraire traitent comme adultes des hommes rendus quasi irresponsables par leurs passions et leurs illusions, ce qui revient à dire qu'ils les incitent à jouer avec le feu ; on n'en voit que trop bien les résultats sinistres à notre époque. Dans l'exotérisme religieux, l'efficacité tient parfois lieu de vérité, et avec raison, étant donné la nature des hommes auxquels il s'adresse ; en d'autres termes : pour le théologien volontariste et moraliste, est vrai ce qui aura le bon résultat ; pour le métaphysicien-né, au contraire, est efficace ce qui est vrai ; « il n'y a pas de droit supérieur à celui de la vérité ». Mais tout le monde n'est pas un « pneumatique », et il faut équilibrer les sociétés et sauver les âmes comme on peut.

D'une part, il est évident que la gnose a droit à l'existence ; d'autre part, il est tout aussi évident que les théologiens la voient d'un mauvais œil. Tout d'abord, les partisans de la « foi » réduisent l'intelligence à la seule raison, et ensuite, ils accusent l'intelligence d'« orgueil intellectuel » — une contradiction *in terminis* — dès qu'elle suit les impératifs de sa propre nature. C'est l'inverse de ce que font les rationalistes, qui reprochent à la gnose de remplacer l'intelligence par un dogmatisme gratuit et une mystique irrationnelle.

Mais les rationalistes et les fidéistes ne sont pas les seuls adversaires de la Sophia Perennis : un autre opposant — quelque peu inattendu — est ce que nous pourrions appeler le « réalisationnisme » ou l'« extatisme » : à savoir le préjugé mystique — assez répandu dans l'Inde — qui veut qu'il n'y ait que la « réalisation » ou les « états » qui comptent en spiritualité. Les partisans de cette opinion opposent à la « vaine ratiocination » la

« réalisation concrète » et s'imaginent trop facilement qu'avec l'extase, tout est gagné ; ils oublient que sans les doctrines — à commencer par le Vedânta ! — ils n'existeraient même pas ; et il leur arrive également de perdre de vue qu'une réalisation subjective — fondée sur l'idée du « Soi » immanent — a grandement besoin de cet élément objectif qu'est la Grâce du Dieu personnel, sans oublier le concours de la Tradition.

Nous devons mentionner ici l'existence de faux maîtres qui, héritiers de l'occultisme et inspirés par le « réalisationnisme » et la psychanalyse, s'ingénient à inventer des infirmités invraisemblables afin de pouvoir inventer des remèdes extravagants. Ce qui logiquement est surprenant, c'est qu'ils trouvent toujours des dupes, et cela même parmi les soi-disant « intellectuels » ; l'explication en est que ces nouveautés viennent remplir un vide qui n'aurait jamais dû se produire. Dans toutes ces « méthodes », le point de départ est une fausse image de l'homme ; le but de l'entraînement étant le développement — à l'instar de la « clairvoyance » de certains occultistes — de « pouvoirs latents » ou d'une « personnalité épanouie » ou « libérée ». Et puisqu'un tel idéal n'existe pas — d'autant que la prémisse est imaginaire — le résultat de l'aventure ne peut être qu'une perversion ; c'est la rançon d'un rationalisme sursaturé — éclaté à son extrême limite — à savoir un agnosticisme dépourvu de toute imagination.

* * *

A rigoureusement parler, il n'y a qu'une seule philosophie, la Sophia Perennis ; elle est aussi — envisagée dans son intégralité — la seule religion. La Sophia a deux origines possibles, une intemporelle et une temporelle : la première est « verticale » et discontinue, et la seconde, « horizontale » et continue ; autrement dit, la première est comme la pluie qui peut descendre à tout moment du ciel ; la seconde est comme un ruisseau qui jaillit d'une source. Les deux modes se rencontrent et se combinent :

la Révélation métaphysique actualise la faculté intellective, et celle-ci, une fois réveillée, donne lieu à l'intellection spontanée et indépendante.

La dialectique de la Sophia Perennis est « descriptive », non « syllogistique », c'est-à-dire que les affirmations ne sont pas le produit d'une « preuve » réelle ou imaginaire, bien qu'elles puissent utiliser des preuves — réelles dans ce cas — à titre d'« illustration » et dans un souci de clarté et d'intelligibilité. Mais le langage de la Sophia est avant tout le symbolisme sous toutes ses formes : aussi l'ouverture au message des symboles est-elle un don propre à l'homme primordial, et à ses héritiers de toute époque ; *Spiritus ubi vult spirat.*

Un des paradoxes de notre époque est que l'ésotérisme, discret par la force des choses, se trouve dans l'obligation de s'affirmer au grand jour, pour la simple raison qu'il n'y a pas d'autre remède aux confusions de notre temps. Car, comme disent les cabalistes, « Il vaut mieux divulguer la Sagesse que de l'oublier ».

RÉFLEXIONS SUR LE SENTIMENTALISME IDÉOLOGIQUE

Une doctrine peut être définie comme sentimentale, non parce qu'elle fait usage d'un symbolisme des sentiments ou que son langage est plus ou moins émotif, mais parce que son point de départ même est déterminé par une sentimentalité ; il arrive en effet qu'une doctrine fondée sur tel aspect de la réalité ne cherche pas à éviter les appels au sentiment, tandis qu'au contraire une théorie illusoire, et d'inspiration passionnelle dans son axiome même, affecte un ton rationnel ou « glacial » et déploie une logique impeccable à partir de son erreur de base ; le caractère « acéphale » de cette logique n'échappera pourtant pas à ceux qui savent que la logique n'a de sens qu'en vertu de la justesse — physique ou métaphysique — de son fondement.

Si nous prenons l'exemple d'une doctrine en apparence tout à fait intellectuelle et inaccessible aux émotions, à savoir le kantisme, — c'est le type même des théories en apparence étrangères à toute poésie —, nous découvrons sans peine que le point de départ ou le « dogme » se réduit à une réaction gratuite contre tout ce que la raison ne permet pas d'atteindre ; c'est donc *a priori* une révolte instinctive contre les vérités rationnellement insaisissables, et jugées gênantes à cause de cette inaccessibilité même ; tout le reste n'est qu'échafaudage dialectique, ingénieux ou « génial » si l'on veut, mais contraire à la vérité. Ce qui est décisif dans le kantisme, ce n'est pas sa logique *pro domo* et ses quelques clartés fort restreintes, mais son désir somme toute « irrationnel » de limiter

l'intelligence ; le résultat en est une déshumanisation de l'intelligence et la porte ouverte à toutes les aberrations inhumaines de notre siècle. En un mot, si l'homme c'est la possibilité de se dépasser intellectuellement, le kantisme sera la négation de l'humain réel et intégral. Les négations, à cette échelle, s'accompagnent toujours d'une sorte de faute morale qui les rend moins excusables que s'il s'agissait uniquement d'étroitesse intellectuelle : les kantiens ne comprenant pas la « métaphysique dogmatique », ils ne veulent pas remarquer non plus l'énorme disproportion entre la grandeur intellectuelle et humaine des « métaphysiciens dogmatiques » et les illusions qu'ils leur attribuent ; pourtant, même en faisant la part de l'incompréhension, il semble que tout homme de bien devrait être sensible, et ne serait-ce qu'indirectement, au niveau humain des prétendus « dogmatistes » — ce qui est évidence en métaphysique est « dogme » pour ceux qui n'y comprennent rien —, et c'est là un argument extrinsèque d'une portée non négligeable.

Alors que le métaphysicien entend retourner au « premier mot », celui de l'Intellection primordiale, le philosophe moderne au contraire veut avoir le « dernier mot » : ainsi, Comte s'imagine qu'après deux étapes inférieures — à savoir la « théologie » et la « métaphysique » — vient enfin le stade « positif » ou « scientifique » qui, lui, se borne glorieusement aux expériences les plus extérieures et les plus grossières ; c'est l'étape de l'essor industriel qui, aux yeux du philosophe, marque le sommet du progrès et de la civilisation. Comme le « criticisme » de Kant, le « positivisme » de Comte part d'un instinct sentimental, celui de tout détruire pour tout renouveler dans le sens d'un monde désacralisé et totalement « humaniste » et profane.

* **

L'indignation contre des abus entraîne le rejet des principes positifs que ces abus falsifient ; quand la réaction sentimentale s'est donnée une codification philoso-

phique, elle fausse et appauvrit l'imagination. L'erreur crée les « coulisses » dont elle a besoin pour se sentir à Taise ; le monde est de plus en plus un système de coulisses destinées à limiter et à pervertir la faculté imaginative, à lui imposer la conviction inébranlable que tout cela est « la réalité » et qu'il n'y en a pas d'autre ; que tout ce qui se trouve en dehors de ce système n'est que « romantisme » naïf et coupable. Au XIXe siècle, et d'une façon même dès la Renaissance, on tentait pratiquement de créer un univers où il n'y aurait que l'homme ; de nos jours, l'initiative a échappé à l'homme, il glisse dans un univers — ou un pseudo-univers — où seule la machine est « réelle » ; dans ces conditions, on ne peut même plus parler d'« humanisme ». Quoi qu'il en soit, l'homme s'attribuant à lui-même sa propre raison suffisante ne peut rester ce qu'il est ; s'il ne croit plus à ce qui le dépasse et s'il ne situe plus son idéal au-dessus de lui-même, il se condamne à l'inhumain.

Il est difficile de nier, quand on est encore sensible aux normes véritables, que la machine tend à faire de l'homme ce qu'elle est; qu'elle le rend saccadé, brutal, vulgaire, quantitatif et stupide comme elle, et que toute la « culture » s'en ressent. C'est ce qui explique en partie le « sincérisme » et la mystique de l'« engagement » : il faut être « sincère » parce que la machine n'a pas de mystère et qu'elle est incapable de prudence autant que de générosité ; il faut être « engagé » parce que la machine n'a de valeur que par ses productions, ou parce qu'elle exige une surveillance constante et même un véritable « don de soi »[1] et qu'elle dévore ainsi l'homme et l'humain ; il faut s'abstenir, en art et en littérature, de « complaisance », parce que la machine n'en fait pas et que sa laideur, son vacarme et son implacabilité se confondent, dans l'esprit de ses esclaves et de ses créatures, avec la « réalité » ; et surtout, il ne faut pas avoir de Dieu, parce que la machine

1. Si l'on objecte qu'il en était de même des métiers anciens, nous répondrons qu'il y a là une notable différence du fait que ces métiers avaient un caractère proprement humain et partant contemplatif et que, de ce fait, ils ne comportaient ni l'agitation, ni l'écrasement propres au machinisme.

* * *

Dans cet ordre d'idées, il est impossible de ne pas s'arrêter à la question — pratiquement cruciale — de l'idéologie démocratique et antithéocratique. Une théorie sociale fondée — par réaction contre des abus — sur un désir de liberté, et prêtant à cette revendication un caractère démesuré qui est sans rapport avec les possibilités et les intérêts réels de l'individu, peut éventuellement se déployer sans aucune inconséquence dialectique et donner ainsi l'impression d'une parfaite objectivité ; le succès d'une semblable idéologie s'explique par le fait que les hommes qui ignorent les raisons profondes des situations terrestres et pour qui les principes ne sont que des « abstractions », se laissent convaincre par l'affirmation violente d'une cause partiellement légitime, sans se demander si l'idéologie qu'on y ajoute est vraie ou fausse ; parce que nous avons faim, le dattier inaccessible est un voleur, et l'a toujours été. L'impulsion passionnelle — même en raisonnant « froidement » — ne tient pas compte du fait qu'une vérité partielle devient fausse quand on la sépare de son contexte total et lui prête, en l'isolant artificiellement, une portée quasi inconditionnelle.

En réalité, la liberté extérieure des créatures est relative ou conditionnelle et ne peut être que cela ; ce que la tradition cherche à réaliser — et qu'elle réalise dans la mesure où notre monde des approximations le permet —c'est une sorte d'équilibre entre la liberté individuelle terrestre et les chances de salut céleste ; si l'on croit à la vie éternelle, une liberté disproportionnée par rapport à telles

1. Nous préciserons qu'en parlant de « Dieu », nous avons en vue, non un concept qui serait contraire — ou en tant qu'il serait contraire — au Bouddhisme, mais la Réalité « nirvânique » qui est sous-jacente à tous les concepts traditionnels de l'Absolu, laquelle s'exprime d'ailleurs dans le *Mahâyâtw* par le *Dltarmakâya* universel, ou en d'autres termes, par *l'Adi-Buddha* : *Amitâbha (Amida)* ou *Vnirochana (Dainichi)*, suivant les écoles.

possibilités individuelles et compromettant par conséquent telles chances de salut, n'est évidemment pas plus désirable qu'une privation de liberté ne les compromettant pas. C'est sous cet angle qu'il faut envisager tout ce qui, dans les civilisations traditionnelles, et pour autant qu'il ne s'agit pas d'abus, blesse d'une manière trop absolue la sensibilité des individualistes qui ne croient rien, ou dont la croyance n'a pas de prise sur l'intelligence et l'imagination ; nous disons « trop absolue » parce qu'il est normal que des maux « légitimes » ou « inévitables » puissent blesser la sensibilité des hommes de bien ; mais il est anormal et en tout cas illégitime que les hommes tirent de leur sensibilité des conclusions erronées.

L'expérience de la fallacieuse « liberté » qui se présente comme une fin en soi ou comme « l'art pour l'art » — comme si l'on pouvait être réellement libre en dehors de la vérité et sans la liberté intérieure ! — cette expérience disons-nous, ne fait que commencer, bien que le monde en ait déjà récolté d'amers fruits ; car tout ce qui dans le monde est encore humain, normal et stable ne survit que par la sève de traditions ancestrales — donc de « préjugés » si l'on veut — qu'il s'agisse de l'Occident façonné par le Christianisme ou de n'importe quelle tribu nilotique ou amazonienne. Pour avoir une idée de ce que pourrait être l'homme libre de « demain », Thomme recommençant « à zéro » et « se créant lui-même[1] » — mais en réalité l'homme de la machine échappée, elle, à son contrôle — il suffit de jeter un coup d'œil sur la psychologie très « existentialiste » d'une certaine jeunesse. Si on enlève à l'homme les empreintes profondes et « subconscientes » de la tradition, il ne reste en définitive que les stigmates de la chute et le déchaînement de l'infrahumain.

Logiquement, la démocratie s'oppose à la tyrannie, mais en fait, elle y mène ; c'est-à-dire : comme sa réaction est sentimentale — sans quoi elle serait centripète et tendrait vers la théocratie, seule garantie d'une liberté réaliste — elle n'est qu'un extrême qui, par sa négation irréa-

1. Et créant du même coup la vérité, bien entendu.

liste de l'autorité et de la compétence, appelle fatalement un autre extrême et une nouvelle réaction autoritaire, autoritaire celle-ci et tyrannique par son principe même. L'illusion démocratique apparaît surtout dans les traits suivants : en démocratie, est vrai ce que croit la majorité ; c'est elle qui « crée » pratiquement la vérité ; la démocratie elle-même n'est vraie que dans la mesure où — et aussi longtemps que — la majorité y croit, elle porte donc en son sein les germes de son suicide. L'autorité, qu'on est bien obligé de tolérer sous peine d'anarchie, vit à la merci des électeurs, d'où l'impossibilité de gouverner réellement ; l'idéal de « liberté » fait du gouvernement un prisonnier qui doit suivre constamment les pressions des divers groupes d'intérêt ; les campagnes électorales elles-mêmes prouvent que les aspirants à l'autorité doivent duper les électeurs, et les moyens de cette duperie sont si grossiers et stupides, et constituent un tel avilissement du peuple, que cela devrait suffire pour réduire à néant le mythe de la démocratie moderne. Ce n'est pas à dire qu'aucun genre de démocratie ne soit possible : mais alors il s'agit d'abord de collectivités restreintes — nomades surtout — et ensuite d'une démocratie intérieurement aristocratique et théocratique, non d'un égalitarisme laïc imposé à de grands peuples sédentaires.

Nous pourrions aussi faire valoir ceci : il arrive qu'un homme soit intelligent et compétent, ou qu'une minorité le soit ; mais que la majorité soit intelligente et compétente — ou « plus intelligente » et « plus compétente » — cela ne saurait arriver ; l'adage *vox populi vox Dei* n'a de sens qu'en présence d'un cadre religieux qui confère aux foules une fonction de « médium » ; elles s'expriment alors, non par réflexion, mais par intuition et sous l'influence du Ciel, à moins qu'il ne s'agisse d'une affaire où tout homme sain d'esprit et craignant Dieu est compétent, en sorte que le sentiment de la majorité coïncide de toute façon avec ce qu'on peut appeler le bien. Il est évident que le peuple en tant que porteur collectif de la religion a un caractère positif — toutes les religions en témoignent —, qu'il a donc instinctivement raison contre les excep-

tions malsaines et impies[1], et que, à un point de vue un peu différent, son « fanatisme »[2] — en dépit de ses abus — représente une force centripète et régulatrice. Le peuple est ce qu'il est, en bien et en mal ; il n'a pas les vertus du « centre », mais il peut avoir celles de la « totalité », à condition que le « centre » le détermine. Le mot « peuple » a d'ailleurs deux significations : il désigne, soit la majorité qui se distingue des élites intellectuelle et aristocratique, soit la collectivité totale ou intégrale, comprenant à la fois la majorité et les élites ; dans ce dernier sens, il va de soi que le gouvernement — à part son origine céleste — vient du « peuple » lui-même et que les élites chevaleresque et sacerdotale sont l'expression du génie « populaire ».

Un mot sur la « libre-pensée », ou plus précisément sur l'obligation quasi morale qui est faite à tout homme de « penser par lui-même » : cette exigence n'est nullement conforme à la nature humaine, car l'homme normal et vertueux, en tant que membre d'une collectivité sociale et traditionnelle, se rend compte en général des limites de sa compétence. De deux choses l'une : ou bien l'homme est exceptionnellement doué sur tel ou tel plan, et alors rien ne peut l'empêcher de penser d'une manière originale, ce qu'il fera d'ailleurs en accord avec la tradition — dans les mondes traditionnels qui seuls nous intéressent ici — précisément parce que son intelligence lui permet de saisir la nécessité de cet accord ; ou bien l'homme est d'intelligence moyenne ou médiocre, sur un plan quelconque ou d'une façon générale, et alors il s'en remettra aux jugements de ceux qui sont plus compétents que lui, et c'est là dans son cas la chose la plus intelligente à faire. La manie de détacher l'individu de la hiérarchie intellectuelle, c'est-à-dire de l'individualiser intellectuellement, est une violation de sa nature et équivaut pratiquement à l'abolition de l'intelligence, et aussi des vertus sans les-

1. Il peut aussi se tromper quand il s'agit de phénomènes dépassant le cadre de l'exotérisme, bien qu'il y ait un aspect de l'ésotérisme qui soit ancré dans le peuple, notamment dans l'artisanat.

2. De nos jours, on appelle « fanatisme » tout ce qui est essentiel ou même simplement sérieux dans une religion.

quelles l'entendement réel ne saurait s'actualiser pleinement. On n'aboutit ainsi qu'à l'anarchie et à la codification de l'incapacité de penser.

* * *

Une variante très « actuelle » du sentimentalisme idéologique que nous avons en vue, et très répandue chez les croyants eux-mêmes, est la hantise démagogique du « social ». Autrefois, quand tout le monde était religieux, la pauvreté préservait les pauvres de l'hypocrisie, ou d'une certaine hypocrisie ; de nos jours, la pauvreté entraîne trop souvent l'incroyance et l'envie — dans les pays industrialisés ou touchés par la mentalité industrialiste — en sorte que riches et pauvres sont quittes ; à l'hypocrisie des uns répond l'impiété des autres. Il est profondément injuste de préférer cette nouvelle tare des pauvres à la tare habituelle — et traditionnellement stigmatisée — des riches, d'excuser l'impiété des uns par leur pauvreté sans excuser l'hypocrisie des autres par leur richesse ; si les pauvres sont victimes de leur état, les riches le sont tout autant du leur, et si la pauvreté donne droit à l'impiété, la richesse donne droit au simulacre de la piété. S'il faut plaindre spirituellement les uns, il faut plaindre et excuser sous le même rapport les autres, d'autant que la différence ne repose que sur des situations tout extérieures et facilement réversibles, et non sur la nature foncière des hommes ; on ne peut préférer les pauvres que quand ils sont meilleurs que les riches par leur sincérité spirituelle, leur patience, leur héroïsme secret — de tels pauvres existent toujours, de même que des riches détachés de leur richesse — et non quand ils sont pires par leur incroyance, leur envie et leur haine. Les Chrétiens persécutés sous Néron souffraient davantage que ne souffrent aujourd'hui les ouvriers mal payés, sans qu'aucune théologie leur accordât le droit de ne plus croire en Dieu et de mépriser sa Loi ; la tradition n'a jamais admis cette sorte de chantage économique à l'égard de Dieu.

En somme, trois questions décident du problème humain, en dépit des sentimentalités humanitaristes et pro-

grossistes : si tous les hommes étaient exempts de soucis matériels, le monde serait-il sauvé ? Assurément non ; car le mal est avant tout dans l'homme lui-même, comme l'expérience le prouve[1]. Si tous les hommes s'appliquaient à combler les besoins des autres, en vue du bien-être physique et en dehors de toute religion, le monde serait-il sauvé ? Non, bien sûr, puisque le fond même du problème resterait négligé. Si tous les hommes pensaient à Dieu au point d'oublier leur bien-être, le monde serait-il sauvé ? Oui, certainement ; « le reste vous sera donné par surcroît », dit l'Evangile, c'est-à-dire que la réforme de l'homme entraînerait *ipso facto* une réforme du monde, et même une réaction bénéfique de la part de toute l'ambiance cosmique.

Le progressisme, c'est vouloir éliminer les effets sans vouloir éliminer les causes ; c'est vouloir supprimer les calamités sans savoir qu'elles ne sont que ce qu'est l'homme et qu'elles résultent nécessairement de son ignorance métaphysique ou de son manque d'amour de Dieu. Il faut également tenir compte de ceci : Dieu ne peut « avoir intérêt » en premier lieu au bien-être des créatures, puisqu'il veut les âmes et leur bien impérissable et non les choses passagères du monde matériel ; si Dieu veut aussi notre bien-être terrestre, c'est, non parce qu'il le regarde comme une fin en soi, mais parce qu'un certain bonheur est la condition normale de l'homme qui, lui, est essentiellement créé en vue des valeurs éternelles ; Dieu « a intérêt » à notre bien-être dans la mesure où nous en profitons en vue de Lui et non autrement, mais, en dehors de cet « intérêt » — si ce mot est permis ici à titre provisoire — Dieu « laisse pleuvoir sur les injustes comme sur les justes ». Ensemble avec le pain, il faut donner la vérité, puisque « l'homme ne vit pas de pain seulement » ; la faim avec la vérité vaut mieux que l'aisance avec l'erreur. Le bien-être est là pour servir nos fins dernières comme l'argile est là pour faire des pots.

1. Dans les pays économiquement sursaturés et imbus d'idéalisme social et de psychanalyse « humanitaire », le problème moral n'est nullement résolu ; la « jeunesse dorée » se montre capable de crimes sans avoir l'excuse de la misère.

D'aucuns accusent volontiers d'« égoïsme » les contemplatifs préoccupés de leur salut, et ils prétendent qu'au lieu de se sauver soi-même, il faudrait sauver les autres ; or ceci est premièrement hypocrite et deuxièmement absurde car, d'une part, il est impossible de sauver les autres, puisqu'on ne peut connaître et vouloir qu'avec sa propre connaissance et sa propre volonté ; s'il est possible de contribuer au salut d'autrui, cela ne l'est qu'en vertu de notre propre salut. Aucun homme n'a jamais rendu un service à qui que ce soit en restant attaché à ses défauts par « altruisme » ; celui qui méprise son propre salut ne sauve certainement personne. C'est preuve d'hypocrisie que de masquer ses passions ou son indifférence spirituelle par de bonnes œuvres.

On ne peut définir le social qu'en fonction de la vérité, mais on ne peut définir la vérité en fonction du social.

* * *

On entend trop souvent faire le reproche de « sentimentalité » à des hommes qui protestent, non contre un mal nécessaire, mais contre une bassesse ; ce reproche, même s'il coïncide accidentellement avec la vérité au point de vue simplement psychologique, est pourtant tout à fait injustifié en ce qu'il entend réduire des réactions de l'intelligence à leurs concomitances émotives possibles. Car : que les forts attaquent les faibles, c'est un mal parfois inévitable et même à certains égards une loi naturelle, à condition toutefois que les moyens ne violent pas les normes de la nature comme c'est le cas dans les guerres mécanisées, et que la force ne serve pas des idées intrinsèquement fausses, ce qui serait une anomalie de plus[1] ; mais que les forts écrasent les faibles au moyen

1. C'est donc surtout aux guerres tribales ou féodales que nous pensons, ou encore aux guerres d'expansion des civilisations traditionnelles. D'aucuns objecteront qu'i! y a toujours eu des machines et qu'un arc n'est pas autre chose, ce qui est aussi faux que de prétendre qu'un cercle est une sphère ou qu'un dessin est une statue. Il y a là une différence de dimensions dont les causes sont profondes et non quantitatives.

d'une hypocrisie intéressée et des bassesses qui en résultent, cela n'est ni naturel ni inévitable, et il est gratuit et même infâme de mettre sur le compte de la « sensiblerie » toute opinion qui condamne ces méthodes ; le « réalisme » politique peut justifier les violences, jamais les vilenies. Mais il n'y a pas que cette alternative ; il y a encore des faits qui, sans être en eux-mêmes, ni des maux nécessaires, ni des turpitudes à proprement parler, sont plutôt des négligences pénibles et insensées, des abus faits de préjugés, de commodité, de manque d'imagination, d'habitude inconsciente ; de telles choses sont inévitables, non pas en détail, mais globalement, l'homme collectif de l'« âge sombre » étant ce qu'il est. Dans ce cas, s'émouvoir d'un fait particulier n'est pas forcément de la sentimentalité répréhensible ; ce qui le serait, c'est de s'indigner contre l'existence même de tels phénomènes au sein d'une vieille civilisation, et de vouloir détruire celle-ci afin d'abolir ceux-là.

Quand nous confrontons l'Antiquité avec notre époque, nous voyons deux extrêmes : d'une part la dureté marmoréenne et abstraite des anciens, fondée sur la loi de sélection naturelle et sur les vertus aristocratiques des dieux et des héros, et d'autre part les excès de la démocratie de notre temps, à savoir le règne des inférieurs, le culte de la médiocrité et de la vulgarité, la protection sentimentaliste, non des faibles, mais des faiblesses et des tares[1], la mollesse psychologique à l'égard de toutes les formes du laisser-aller et du vice, l'immoralisme soutenu au nom de la « liberté » et de la « sincérité », la bêtise et le bavardage travestis en « culture », le mépris de la sagesse et la neutralisation de la religion, puis les méfaits d'une science athée qui nous mène à la surpopulation, à la dégénérescence et à la catastrophe. Or ces aberrations nous permettent, sinon d'admettre celles des anciens, du moins de comprendre leur perspective fondamentale ; on se rendra compte alors qu'il n'y a pas lieu de condamner cette perspective elle-même d'une façon inconditionnelle au nom d'un soi-disant « progrès moral » qui en réalité ne

1. La protection des faibles a toujours été pratiquée dans les civilisations encore saines, sous une forme ou une autre.

mène qu'aux excès inverses, pour dire le moins[1]. Comme tous les rêves, celui de l'égalitarisme présuppose un monde fragmentaire, fait exclusivement de braves gens qui ne songent qu'à pétrir leur pain en tranquillité sans être molestés ni par les loups ni par les dieux ; or les loups sont dans les « braves gens » eux-mêmes, et quant aux dieux fauteurs de « fanatisme », il suffit de les mettre en veilleuse pour que les diables viennent les remplacer. Rien ne serait plus faux que de prétendre que le Moyen Age était bon comme notre époque est mauvaise ; le Moyen Age était mauvais parce que les abus qui défiguraient les principes y étaient portés à leur maximum par rapport aux possibilités d'alors, sans quoi la réaction moderne — Renaissance et Réforme — n'eût pas pu se produire. Mais, comparé à notre époque, le Moyen Age était néanmoins « meilleur », et même « bon » eu égard au fait qu'il était encore dominé par les principes.

On entend dire à tout propos qu'il faut « être de notre temps » et que le fait de « regarder en arrière » ou de « s'attarder » est une trahison à l'égard de cet « impératif catégorique » qu'est notre siècle ; mais nul ne saurait jamais donner la moindre justification tant soit peu plausible de cette exigence grotesque. « Il n'y a pas de droit supérieur à celui de la vérité », disent les Hindous ; et si deux et deux font quatre, ce n'est certes pas en fonction d'un temps quelconque. Tout ce qui se passe de nos jours fait partie de notre temps, y compris l'opposition à celui-ci ; copier l'Antiquité faisait partie de la Renaissance et si, de nos jours, quelques-uns regardent vers le Moyen Age ou l'Orient, on est bien obligé d'enregistrer le fait comme appartenant à l'époque que nous vivons. C'est la nature des choses qui décide en définitive ce qu'est notre temps et ce qu'il n'est pas ; et ce n'est certes pas aux hommes de décider ce qui a le droit d'être vrai et ce qui ne l'a pas.

* * *

1. Les dictatures collectivistes sont issues de la démocratie et en rééditent les préjugés à leur manière, en ce sens qu'elles entendent réaliser les idéaux soi-disant humanitaires par des moyens babyloniens.

Le « vitalisme » philosophique dissimule lui aussi sous les traits d'une logique impeccable une pensée fallacieuse et proprement infra-humaine. Les adorateurs de la « vie », pour lesquels la religion — ou la sagesse — n'est qu'un trouble-fête inintelligible, factice et morbide, oublient avant tout les vérités suivantes : que l'intelligence humaine est capable d'objectiver la vie et de s'y opposer d'une certaine manière, ce qui ne peut pas être dépourvu de sens, toute chose ayant sa raison d'être ; que c'est par capacité d'objectivation et d'opposition au subjectif que l'homme est homme, la vie et le plaisir étant communs aussi à toutes les créatures infra-humaines ; qu'il n'y a pas que la vie, mais aussi la mort, et qu'il n'y a pas que le plaisir, mais aussi la douleur, ce dont l'homme seul peut se rendre compte *a priori* ; que l'homme doit suivre sa nature comme les animaux suivent la leur, et qu'en la suivant pleinement il est porté à transcender les apparences et à leur donner une signification qui dépasse leur plan mouvant et qui les unit à une même réalité stable et universelle. Car l'homme, c'est l'intelligence, et l'intelligence, c'est le dépassement des formes et la réalisation de l'invisible Essence ; qui dit intelligence humaine, dit absoluité et transcendance.

De toutes les créatures terrestres, l'homme seul sait : premièrement, que le plaisir est contingent et éphémère ; et deuxièmement, qu'il n'est pas partagé par tous, c'est-à-dire que d'autres *ego* ne jouissent pas du plaisir de « notre *ego* », et qu'il y a toujours — quelle que soit notre jouissance — d'autres créatures qui souffrent, et inversement ; ce qui prouve que le plaisir n'est pas tout, ni la vie. La religion ou la métaphysique surgissent bien plus profondément de la nature spécifiquement humaine — « nature surnaturelle » précisément dans ses profondeurs — que les caractères que l'homme partage avec l'animal et la plante.

Réfuter l'erreur n'est pas ignorer que son existence est nécessaire ; les deux choses se situent sur des plans différents. Nous n'acceptons pas l'erreur, mais nous acceptons son existence, puisqu'« il faut qu'il y ait du scandale ».

Nous avons dit qu'une doctrine mérite l'épithète de « sentimentale », non parce qu'elle fait usage d'un symbolisme des sentiments ou qu'elle reflète incidemment, dans sa forme, les sentiments de l'écrivain qui l'expose, mais parce que sont point de départ est déterminé par le sentiment plutôt que par la réalité objective, ce qui signifie que celle-ci est violée par celui-là ; à cette précision, nous devons ajouter une réserve en faveur des doctrines traditionnelles, ou de certaines d'entre elles : on pourrait à la rigueur qualifier de « sentimentale » une doctrine vraie quand le sentiment s'introduit dans la substance même de cette doctrine, tout en limitant la vérité, par la force des choses, en raison du caractère « subjectif » et affectif de ta sentimentalité ; c'est en ce sens que Guénon a parlé de la présence d'un élément sentimental dans les exotérismes sémitiques, tout en relevant que c'est cet élément qui cause les incompatibilités entre les dogmes de provenance différente. Mais, dans ce cas, l'épithète de « sentimental » ne saurait signifier que la doctrine prend son essor dans une réaction sentimentale et partant tout humaine, comme cela se produit dans les idéologies profanes ; au contraire, le mariage entre la vérité et le sentiment est ici une concession providentielle et salutaire à telles prédispositions psychologiques, si bien que l'épithète en question ne convient qu'à condition de spécifier qu'il s'agit de doctrines orthodoxes.

L'Intellect — cette sorte de révélation statique, permanente en principe et surnaturellement naturelle — ne s'oppose à aucune expression possible du Réel ; il se situe au-delà du sentiment, de l'imagination, de la mémoire et de la raison, mais il peut en même temps les illuminer et les déterminer puisqu'ils sont comme ses ramifications individualisées, et disposées en tant que réceptacles à recevoir la lumière d'en haut et à la traduire selon leurs possibilités. La quintessence positive du sentiment est l'amour ; et l'amour, dans la mesure où il se dépasse lui-

même en direction de sa source surnaturelle, est l'amour de l'homme pour Dieu et de Dieu pour l'homme, et enfin la Béatitude sans origine et sans fin.

USURPATIONS DU SENTIMENT RELIGIEUX

Un des abus que nous a légué indirectement la Renaissance est la confusion, dans un même culte sentimental ou dans un même « humanisme », de la religion et de la patrie : cet « amalgame » est d'autant plus déplorable qu'il se produit chez des hommes qui sont censés représenter les valeurs traditionnelles et qui ainsi compromettent ce qu'ils devraient défendre. Sans doute, le croyant n'a pas toujours le devoir de prêcher la vérité qui donne un sens à la vie, mais il n'a certainement jamais le droit de la frelater avec des raisons tout humaines qui cessent d'être valables à quelques lieues de là ; à force de vouloir justifier telles passions par la religion, on n'aboutit qu'à rendre celle-ci inintelligible et parfois même odieuse, et cet effet prouve que sa cause est loin d'être anodine, et loin de ne mériter, en fait de blâme, qu'une indulgence insouciante et complice.

Il est trop évident que pour pouvoir déterminer les droits des choses terrestres — et nous regrettons que ce ne soit pas là un truisme — il faut partir de la vérité axiomatique que la valeur de l'homme et des choses est dans leur adéquation au Réel intégral et dans leur capacité de participer directement ou indirectement à cette fin ; le rôle du contemplatif est de regarder constamment vers ce Réel et de communiquer *ipso facto* à la société le parfum de cette vision ; parfum à la fois de vie et de mort, et indispensable au bien-être relatif que ce bas monde peut revendiquer. Il faut donc partir de l'idée que seule la spiritualité — et avec elle la religion qui l'encadre nécessairement — constitue un bien absolu ; c'est le spirituel, non le tem-

porel qui sera culturellement, socialement et politiquement le critère de toutes les autres valeurs.

Dans cette question des limites de fait ou de droit du sentiment patriotique, il convient de rappeler tout d'abord qu'il y a patrie et patrie : il y a celle de la terre et celle du Ciel ; la seconde est le prototype et la mesure de la première, elle lui donne son sens et sa légitimité. C'est ainsi que dans l'enseignement évangélique l'amour de Dieu prime, et peut par conséquent contredire, l'amour des proches parents, sans qu'il y ait là la moindre offense à la charité ; la créature doit d'ailleurs être aimée « en Dieu », c'est-à-dire que l'amour ne lui appartient jamais en entier. Le Christ ne s'est soucié que de la Patrie céleste, qui « n'est pas de ce monde » ; c'est suffisant, non pour renier le fait naturel d'une patrie terrestre, mais pour s'abstenir de tout culte abusif — et avant tout illogique — du pays d'origine. Si le Christ a désavoué les attachements temporels, il n'en a pas moins admis les droits de la nature, dans le domaine qui est le leur, droits éminemment relatifs qu'il ne s'agit pas d'ériger en idoles ; c'est ce que saint Augustin a magistralement traité, sous un certain rapport tout au moins, dans sa *Civitas Dei.* Le patriotisme normal est à la fois déterminé et limité par les valeurs étemelles ; « il ne s'enfle point » et ne pervertit pas l'esprit ; il n'est pas, comme le chauvinisme, l'oubli officiel de l'humilité et de la charité en même temps que l'anesthésie de toute une partie de l'intelligence ; restant dans ses limites, il est capable de susciter les plus belles vertus sans être un parasite de la religion.

Il faut se garder des interprétations abusives du passé historique ; l'œuvre d'une Jeanne d'Arc n'a rien à voir avec le nationalisme moderne, d'autant que la sainte a suivi l'impulsion, non point d'un patriotisme naturel — ce qui eût été légitime ■— mais celle d'une volonté céleste, qui voyait loin. La France fut pendant des siècles le pivot du Catholicisme ; une France anglaise eût signifié en fin de compte une Europe protestante et la fin de l'Eglise catholique ; c'est ce que voulurent prévenir les « voix ». L'absence de toute passion, chez Jeanne, ses paroles sereines à l'égard des Anglais, corroborent pleinement ce

que nous venons de dire et devraient suffire pour mettre la sainte à l'abri de toute imposture rétrospective[1].

S'il nous est permis d'insérer ici une considération plus générale en rapport avec l'annexion abusive d'exemples historiques, nous dirons qu'une erreur très commune et particulièrement fâcheuse est de croire qu'on peut faire à notre époque tout ce qui a été fait au Moyen Age et dans l'Antiquité ; mais avant d'en parler, il convient de mentionner l'erreur inverse, selon laquelle notre « temps » nous donne le droit de mépriser comme « désuet » ce qui au Moyen Age a été intemporel, et qui par conséquent n'a cessé de l'être quant à l'essentiel ; il s'agit de choses ou d'attitudes qui concernent, non l'homme de tel temps, mais l'homme comme tel. L'attitude des modernes à l'égard du passé comporte en effet trop souvent une double erreur : d'une part, ils jugeront que telles formes ayant un contenu intemporel sont inconciliables avec les conditions mentales de ce qu'ils appellent « notre temps » ; d'autre part, ils se réfèrent volontiers, pour introduire telle réforme ou telle simplification, à ce qui a été fait dans l'Antiquité ou au Moyen Age, comme si les conditions cycliques étaient toujours les mêmes et qu'il n'y avait pas, du point de vue de la fluidité spirituelle et de l'inspiration, un appauvrissement — ou un abaissement — progressif des possibilités. La religion — car c'est d'elle qu'il s'agit dans la plupart des cas — est pareille à un arbre qui croît, qui a une racine, un tronc, des branches, des feuilles, où il n'y a pas de hasard — un chêne ne produisant jamais autre chose que des glands — et où on ne peut à l'aveuglette intervertir l'ordre de croissance ; celle-ci n'est point une « évolution » au sens progressiste du mot, bien qu'il y ait évidemment — parallèlement à la descente vers l'extériorisation et le durcissement — un déploiement sur le plan de la formulation mentale et des arts. Le soi-disant retour à la simplicité originelle est l'antipode de cette simplicité, précisément parce que nous ne sommes plus à l'origine et

1. De même, l'étendard de Jeanne fut tout autre chose qu'un drapeau révolutionnaire unissant, dans un même culte profane, croyants et incroyants.

que, en outre, l'homme moderne est affecté d'un singulier manque du sens des proportions ; nos ancêtres ne se seraient jamais doutés qu'il suffit de voir dans une erreur « notre temps » pour lui reconnaître des droits non seulement sur les choses, mais même sur l'intelligence.

Mais revenons à la notion de patrie : concrètement, la patrie est, non pas forcément un Etat, mais le pays, ou le paysage, où l'on est né, et le peuple ou le groupe ethnique ou culturel auquel on appartient[1] ; il n'est que naturel que l'homme aime son ambiance d'origine, de même qu'il est naturel, dans les conditions normales, que l'homme aime ses parents ou que les époux s'aiment réciproquement et qu'ils aiment leurs enfants ; et il est non moins naturel que tout homme contribue, selon sa fonction et ses moyens, à la défense de son pays ou de son peuple lorsqu'ils sont attaqués ; nous ne prétendons nullement qu'il soit toujours illégitime qu'une nation en attaque une autre, mais dans ce cas, il est illégitime — soit dit en passant — de contraindre tous les citoyens sans distinction de participer à l'attaque, car traditionnellement, ou disons selon le droit naturel, une levée en masse n'est légitime qu'en cas de détresse nationale[2]. Mais le patriotisme nationaliste, précisément, ne se contente pas des positions naturelles : selon lui, la patrie fait pratiquement partie intégrante de la religion, même si elle opprime cette der-

1. Ainsi, la patrie concrète d'un Musulman d'Algérie peut être moins l'Etat algérien que le Maghreb islamique, quelles que soient ses subdivisions accidentelles ; et ce Maghreb est une patrie ancienne et vitale du monde musulman.

2. Même des peuples aussi belliqueux que les Indiens d'Amérique ignoraient la « mobilisation générale », chaque individu ayant le droit de ne pas participer à telle expédition guerrière ; ce qui était souvent le cas des chamanes et aussi des chasseurs attitrés. De même chez les Israélites : « Quand vous vous disposerez au combat, le prêtre s'avancera et parlera au peuple... Les chefs parleront ensuite au peuple, en disant : Qui a bâti une maison et ne l'a pas encore dédiée ? Qu'il s'en aille et retourne chez lui, de peur qu'il ne meure dans la bataille et qu'un autre ne la dédie. Qui a planté une vigne... Qu'il s'en aille et retourne chez lui... Qui s'est fiancé à une femme... Qu'il s'en aille et retourne chez lui... Qui a peur et sent son cœur faiblir ? Qu'il s'en aille et retourne chez lui, afin que le cœur de ses frères ne défaille pas comme le sien ». (Deutéronome, XX, 5-8).

nière. Ce n'est pas à dire que la patrie ne soit pas davantage qu'un accident terrestre sans portée spirituelle, loin de là : nous sommes le premier à reconnaître que la patrie assume une valeur religieuse dans la mesure où elle véhicule concrètement et traditionnellement la religion ; cela ne fait aucun doute pour la Terre védique, l'Israël de l'Antiquité, l'Empire du Milieu, le Japon shintoïste, le *Dâr el-Islâm* et d'autres cas analogues ; et cela s'applique de toute évidence également à l'andenne Chrétienté, puis au Saint-Empire et dans une certaine mesure au Royaume de France, « fille aînée de l'Eglise »[1] ; et notons que le roi de France entendait tirer son autorité de David par l'analogie sacramentelle, tandis que l'Empereur d'Allemagne tenait la sienne de César, par continuité historique.

Le caractère sacré d'une nation dépend, non de la sainteté de ses citoyens, cela est trop évident, mais de l'intégralité traditionnelle de son régime ; ce qui rend impossible d'identifier un Etat laïque à une « Terre sainte », c'est précisément le caractère confessionnellement « neutre », donc hétéroclite et profane, de la civilisation moderne. Il y a deux idolâtries qui sont incompatibles avec le caractère sacré d'une nation, et c'est le civilisationnisme d'une part et le nationalisme d'autre part : le premier, qui est d'essence « païenne » et mondaine, date de cette irruption de prométhéisme que fut la Renaissance, et le second, qui est d'essence laïque, raciste et démocratique, date de la Révolution française, qui fut elle-même une sorte de Renaissance en mode vulgaire, non aristocratique. Or ce sont précisément ces deux cadres, « civilisation » et « patrie », que d'aucuns revendiquent au nom de la tradition, sans se rendre compte qu'il y a là plus d'une contradiction : premièrement, et c'est l'essentiel, la religion est chose sacrée, elle ne saurait donc cadrer avec des idéologies ou des institutions toutes profanes ; deuxièmement, la « civilisation » veut être essentiellement objective, puis-

1. Mentionnons également ia «Sainte Russie», qui pouvait se considérer comme l'héritière de Byzance, la « Nouvelle Rome et Nouvelle Jérusalem », et comme la protectrice prédestinée de toute l'Eglise d'Orient. Des remarques analogues valent pour l'Abyssinie, puisqu'elle est le seul Empire souverain de confession monophysite.

qu'elle est rationaliste et scientiste, tandis que la « patrie » nationaliste et raciste est au contraire subjective par définition, d'où un mélange absurde et hypocrite de scientisme et de romantisme.

Le patriotisme profane mêlé indûment à la religion est un luxe d'autant plus inutile qu'il se substitue au patriotisme normal, et d'autant plus pernicieux qu'il ruine le prestige de la religion. Il y a là deux religions qui se confondent en fait, l'une vraie et l'autre fausse, et cela explique sans doute en partie le peu d'empressement que montre le Ciel à venir au secours d'une tradition que ses fidèles eux-mêmes ont déjà trahie de plusieurs manières. Selon le patriotisme nationaliste et « jacobin », la patrie ne commet jamais de crime, ou rien n'est un crime si c'est fait au nom de la patrie ; ou encore, si elle agit mal, c'est un crime de le lui reprocher[1]. On érige la patrie-nation en valeur transcendante et on foule éventuellement aux pieds le sentiment patriotique des autres, tout en exigeant d'eux au besoin une « loyauté » sans taches ; on méprise des peuples étrangers et on voudrait être aimé d'eux. Ce que nous reprochons aux patriotes chauvins, ce n'est certes pas d'être conscients des valeurs réelles de leur patrie, mais c'est d'être aveugles pour celles de certains autres pays — c'est une question d'intérêt politique et sentimental — et même pour les droits élémentaires d'autres peuples, alors que les dits patriotes proclament l'universalité de ces droits et en font une raison de vivre ; cela nous fait penser à ces traités de « paix » conçus au nom du « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes », et qui remplacent d'anciennes oppressions par des oppressions nouvelles, tout en maintenant par ailleurs ceux des asservissements anciens qui ne gênent aucun des signataires.

L'extrême détachement du Christ à l'égard de sa patrie, qu'il n'a sauvée ni de la domination romaine ni même de la destruction par les Romains, devrait faire ré-

1. Mais ce n'est jamais un mal de proclamer bien haut, et d'inscrire sur du marbre, les méfaits d'autrui, en les isolant de leur contexte de circonstances et sans tenir compte des lois de psychologie collective qui les motivent, le cas échéant.

fléchir les partisans d'un patriotisme inconditionnel ; certes, nous ne disons pas que toute patrie soit forcément dans le cas de l'ancienne Judée, mais toute patrie n'a, comme elle, de valeur « de force majeure » que pour autant qu'elle véhicule un patrimoine spirituel non trahi. Il n'y a sans doute pas de tradition sans trahisons partielles, mais il y a là des différences éminentes de degré — un cercle n'est pas une sphère, un carré n'est pas un cube, malgré l'analogie — et à partir d'un certain degré de reniement, la patrie cesse en tout cas d'être sacrée.

* * *

La religion, si elle n'est pas neutralisée par des frelatages qui la rapetissent et des concessions qui l'avilissent, et qu'elle se fonde au contraire sur ce qui fait sa nature propre et sa raison d'être, à savoir notre destin d'éternité dont nous portons l'évidence dans la substance même de notre esprit — la religion, disons-nous, comporte en son sein la réponse à toute question humaine possible et la solution de tout problème réel. Est réel un problème qui touche notre nature intégrale et nos intérêts ultimes ; une impasse due à notre refus d'accepter la vérité, et avec celle-ci les fatalités de l'existence terrestre, n'est pas un véritable problème. Toutes nos misères sont l'effet de notre éloignement du Principe divin, ou du « Soi », comme diraient les Védantins ; or la religion se préoccupe de cette cause plutôt que des effets, autrement dit, elle se préoccupe des effets en fonction de la cause ; elle tend à abolir cet éloignement — les saints y parviennent et montrent le chemin — mais son but ne saurait être de guérir les effets isolément et avec une intention « mondaine », ni de faire que le monde cesse d'être le monde. On ne saurait éliminer les suites du péché sans éliminer le péché lui-même ; si on y parvenait un instant, rien ne serait résolu et tout serait à recommencer, puisque le péché resterait[1] ; c'est la grande trahison des

1. Par « péché » il faut entendre notre, séparation d'avec le Centre divin en tant qu'elle se traduit en attitude ou en acte ; l'essence du

progressistes de l'ignorer de propos délibéré, de fermer les yeux sur ce qui fait la quintessence de la condition humaine. On reproche à la religion d'être incapable de résoudre les « problèmes de notre temps », mais on ne se rend pas compte, premièrement que la religion n'a en vue que les problèmes de toujours, et deuxièmement, que nul ne résoudra les problèmes nouveaux, et ne serait-ce que parce que chaque solution engendre, sur ce plan ou à ce niveau, de nouveaux problèmes[1] ; enfin, que la religion serait seule qualifiée, en principe, non à faire des choses impossibles, mais à faire ce qui pourrait et devrait être fait, que ce soit conforme ou non aux préjugés en cours. La clef du monde et de son destin se trouve en nous-mêmes, et c'est là le point de vue de la religion et de toute entreprise proportionnée à notre nature totale ; qui peut le plus, peut en principe le moins, et celui-ci n'a de sens qu'en fonction de celui-là. « Le royaume des Cieux est au-dedans de vous »[2], dit l'Evangile ; nul ne saurait mieux dire.

péché est l'oubli de l'Absolu, qui est également l'Infini et le Parfait, et cet oubli coïncide avec la passion centrifuge en même temps qu'avec l'endurcissement de *Y ego.*

1. Au XIX[e] siècle, la machine — celle qui combine le « fer » et le « feu » — était censée résoudre une fois pour toutes le problème du travail ; les sérums devaient abolir la maladie, et ainsi de suite ; or les résultats réels nous incitent à faire remarquer qu'un faiseur de pluie ne doit ni être inefficace, ni provoquer une inondation. Il est du reste contradictoire de vouloir abolir le travail et ensuite de le glorifier au point d'en faire une religion.

2. Ce qui signifie, non que le Ciel soit chose subjective, — *qnod absit,* — mais que l'accès au Ciel passe à travers le sujet humain.

L'IMPOSSIBLE CONVERGENCE

Selon la conviction unanime de l'ancienne chrétienté et de toutes les autres humanités traditionnelles, la cause de la souffrance dans le monde est la disharmonie interne de l'homme — le péché si l'on veut — et non un simple manque de science et d'organisation. Nul progrès ni nulle tyrannie ne viendra jamais à bout de la souffrance ; seule la sainteté de tous y parviendrait, s'il était possible en fait de la réaliser et de transformer ainsi le monde en une communauté de contemplatifs et en un nouveau paradis terrestre. Ce n'est pas à dire, assurément, que l'homme ne doive pas, conformément à sa nature et au simple bon sens, chercher à vaincre les maux qui se présentent dans sa vie ; pour cela, il n'a besoin d'aucune injonction divine ni humaine. Mais chercher à établir dans un pays un certain bien-être en vue de Dieu est une chose, et chercher à réaliser le bonheur parfait sur terre et en dehors de Dieu en est une autre ; ce second but est du reste voué d'avance à l'échec, précisément parce que l'élimination durable de nos misères est fonction de notre conformité à l'Equilibre divin, ou à notre fixation dans le « royaume des Cieux qui est au-dedans de vous ». Tant que les hommes n'auront pas réalisé l'« intériorité » sanctifiante, l'abolition des épreuves terrestres est non seulement impossible, elle n'est même pas désirable ; car le pécheur — l'homme « extériorisé » — a besoin de souffrances pour expier ses fautes et pour s'arracher au péché, ou pour échapper à l'« extériorité» dont le péché dérive[1]. Au point de vue

1. C'est de cette idée que vient l'obligation, dans la plupart des peuplades archaïques, d'être guerrier, donc de risquer continuellement

spirituel, qui seul tient compte de la vraie cause de nos calamités, le mal est, non par définition ce qui fait souffrir, mais ce qui, même avec un maximum de confort ou d'agrément, ou de « justice » si l'on veut, frustre un maximum d'âmes de leurs fins dernières.

Tout le problème se réduit en somme au noyau de questions suivant : à quoi bon n'éliminer que les effets et non la cause du mal ? A quoi bon éliminer ces effets si la cause demeure et continue à produire indéfiniment des effets semblables ? A quoi bon éliminer les effets du mal au détriment de l'élimination de la cause même ? A quoi bon les éliminer en remplaçant la cause par une autre, encore bien plus pernicieuse, à savoir la haine du surnaturel et la passion du terrestre ?

En un mot : si l'on combat les calamités de ce monde en dehors de la vérité totale et du bien ultime, on créera des calamités incomparablement plus grandes, à commencer, précisément, par la négation de cette vérité et la confiscation de ce bien : ceux qui entendent libérer l'homme d'une « frustration » séculaire sont en fait ceux qui lui imposent la plus radicale et la plus irréparable des frustrations.

La *civitas Dei* et le progressisme mondain ne sauraient donc converger, contrairement à ce que s'imaginent ceux qui s'efforcent d'adapter le message religieux aux illusions et agitations profanes. « Qui n'assemble pas avec moi, disperse » : cette parole, comme bien d'autres, semble être devenue lettre morte, sans doute parce qu'elle n'est pas « de notre temps ». Et pourtant : « L'Eglise doit scruter les signes des temps et les interpréter à la lumière de l'Evangile », nous apprend une encyclique récente. En attendant, c'est mathématiquement l'inverse qui se fait.

sa vie sur les champs de bataille ; la même perspective se retrouve dans les castes guerrières de tous les grands peuples. Sans les vertus héroïques, pense-t-on, l'homme déchoit et la société entière dégénère ; le seul homme qui échappe à cette contrainte est éventuellement le saint, ce qui revient à dire que si tous les hommes étaient des contemplatifs, la dure loi de l'héroïsme ne serait pas nécessaire ; seul le héros et le saint arrivent au *Wnlhaïïa,* à l'Elysée, au ciel des *Kamis.*

« Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et le reste vous sera donné par surcroît » : cette sentence est la clef même du problème de notre condition terrestre, comme l'est cette autre parole qui nous révèle que « le royaume des Cieux est au-dedans de vous ». Ou encore, pour rappeler un autre enseignement de l'Evangile : le mal ne sera vaincu que par « le jeûne et la prière », donc par le détachement par rapport au monde qui est l'« extérieur », et par l'attachement au Ciel, qui est « intérieur ».

A la question « qu'est-ce que le péché », on peut répondre tout d'abord que ce terme se réfère à deux plans ou à deux dimensions : 1 e premier d e ces plans exige d'« obéir aux commandements », et le second, suivant la parole du Christ au jeune homme riche, de « me suivre », c'est-à-dire de s'établir dans la « dimension intérieure » et de réaliser ainsi la perfection contemplative ; l'exemple de Marie prime celui de Marthe. La souffrance dans le monde est due, non seulement au péché au sens élémentaire du mot, mais surtout au péché d'« extériorité », lequel engendre d'ailleurs fatalement tous les autres ; un monde parfait serait, non seulement celui d'hommes qui s'abstiendraient des péchés d'action et d'omission, comme l'a fait le jeune homme riche, mais avant tout celui d'hommes vivant « vers l'intérieur », et fermement établis dans la connaissance — et par conséquent dans l'amour — de cet Invisible qui transcende tout e t qui englobe tout. Il y a là trois degrés à observer : le premier est l'abstention du péché-acte, tel que le meurtre, le vol, le mensonge, l'omission du devoir sacré ; le second est l'abstention du péché-vice, tel que l'orgueil, la passion, l'avarice ; le troisième est l'abstention du péché-état, c'est-à-dire de cette « extériorité » qui est à la fois dispersion et durcissement et qui engendre tous les vices et toutes les transgressions.

L'absence de ce péché-état n'est autre que l'« amour de Dieu » ou l'« intériorité », quel qu'en soit le mode spiri-

tuel ; seule cette intériorité serait capable de régénérer le monde, et c'est pour cela qu'il est dit que le monde se serait effondré depuis longtemps sans la présence des saints, qu'elle soit visible ou occulte.

Le péché-vice et à plus forte raison le péché-état constituent le péché intrinsèque ; ces deux degrés se rencontrent dans l'orgueil, notion-symbole qui résume tout ce qui emprisonne l'âme dans l'extériorité et la maintient loin de la Vie divine. Pour ce qui est du premier degré — la transgression — il n'y a péché intrinsèque qu'en fonction de l'intention, donc de l'opposition réelle à une loi révélée ; en soi, il peut arriver qu'un acte défendu devienne permis dans certaines circonstances, car il est toujours permis de mentir à un brigand ou de tuer en légitime défense ; mais en dehors de telles circonstances, l'acte illégal se rattache toujours au péché intrinsèque, il s'intégre au péché-vice et par là même au péché-état, qui n'est autre que le « durcissement du cœur » ou l'état de « paganisme », selon le langage biblique.

L'impossible convergence est en somme l'alliance entre le principe du bien et le péché organisé ; c'est-à-dire que les puissances du monde, qui sont forcément des puissances pécheresses, organisent le péché dans le but d'abolir les effets du péché. Il paraît que la nouvelle « pastorale » cherche précisément à parler le « langage » du « monde », lequel est devenu une entité honorable sans qu'on puisse discerner la moindre raison à cette promotion inattendue ; or vouloir parler le langage du monde, ou celui de « notre temps » — encore une définition qui s'abstient soigneusement d'en être une — c'est faire parler à la vérité le langage de l'erreur et à la vertu le langage du vice. Tout le problème de la « pastorale » à la recherche d'un « langage » se réduit pratiquement à ce tour de force : comment parler le latin pour qu'on croie que c'est du chinois, donc sans qu'on remarque que c'est du latin ? Rien n'est plus équivoque que l'expression « parler le langage de quelqu'un », voire le « langage de son temps » ; avec le frelatage relativiste que cela implique en réalité, on peut bien gagner des adhérents peut-être, mais on ne « convertit » personne ; on

n'illumine pas et on n'appelle pas vers l'intériorité salvatrice[1].

Comprendre la religion, c'est l'accepter sans lui poser des conditions désinvoltes ; lui poser des conditions, c'est évidemment ne pas la comprendre et la rendre subjectivement inefficace ; l'absence de marchandage fait partie de l'intégrité de la foi. Poser des conditions — que ce soit sur le plan du « bien-être » individuel ou social ou sur celui de la liturgie que l'on voudrait aussi plate et triviale que possible — c'est ignorer fondamentalement ce qu'est la religion, ce qu'est Dieu et ce qu'est l'homme ; c'est réduire d'emblée la religion à un arrière-plan neutre et inopérant qu'elle ne saurait être en aucune façon, et c'est lui enlever d'avance tous ses droits et toute sa raison d'être.

L'humilitarisme profane, avec lequel la religion officielle entend se confondre de plus en plus, est incompatible avec la vérité totale et par conséquent aussi avec la véritable charité, pour la simple raison que le bien-être matériel de l'homme terrestre n'est pas tout le bien-être et ne coïncide pas, en fait, avec l'intérêt global de la personne humaine immortelle.

« Cherchez d'abord le royaume de Dieu... » Le rappeler toujours à nouveau serait le premier devoir des hommes de religion, et s'il est une vérité qui convient particulièrement à « notre temps », c'est celle-ci plus qu'aucune autre.

* * *

Pour être à l'abri de tout reproche d'inconséquence, d'hypocrisie et de trahison, il ne suffit pas d'être dans une religion, il faut y être aussi « en vérité et en esprit ». « O

1. « Mais dans toute ville où vous serez entrés et où l'on ne vous accueillera pas, sortez sur les places publiques et dites : Même la poussière de votre ville qui s'est collée à nos pieds, nous l'essuyons pour vous la laisser. Pourtant, sachez-le bien, le Royaume de Dieu est tout proche. Je vous dis qu'en ce Jour-là, Sodome aura un sort moins rigoureux que cette ville ». (Luc X, 10-12). Ce passage, de même que celui qui défend de « jeter les perles aux pourceaux », montre bien qu'il y a des limites à tout.

fils d'Israël, souvenez-vous de Ma miséricorde avec laquelle Je vous ai comblés et tenez votre engagement envers Moi ; alors je tiendrai Mon engagement envers vous » (*Qoran*, II, 38). Ce verset exprime une vérité trop souvent perdue de vue, à savoir qu'une telle alliance a nécessairement un caractère unilatéral, pour la simple raison que l'homme ne saurait se situer sur le même terrain de réalité que l'Absolu qui seul est réel, et que par conséquent un rapport envisagé entre Dieu et l'homme, ou entre l'Absolu et le relatif, est unilatéral *a priori.* S'il est vrai qu'une alliance ou un accord quelconque est inconcevable sans réciprocité, celle-ci n'est cependant réalisable, entre Dieu et l'homme, qu'au prix de certaines conditions que l'homme doit remplir et qui lui confèrent, vis-à-vis de Dieu, une stabilité symboliquement conforme à l'immutabilité divine, immutabilité qui est, par rapport à l'homme, l'absolue « fidélité » de Dieu. L'homme ne peut bénéficier de cette fidélité que grâce à sa stabilité spirituelle, ce qui revient à dire que la situation de l'homme, dans une alliance avec Dieu, est conditionnelle, parce que ce n'est qu'à condition de la présence d'un certain état, ou de la conscience d'une certaine réalité, que l'homme peut entrer ou se maintenir dans un rapport d'alliance avec Dieu ; car Dieu est essentiellement et absolument Lui-même, et Lui seul est tel, tandis que l'homme, être qui ne porte pas en lui-même sa raison suffisante, n'est pas « lui-même » par lui-même, mais uniquement par sa participation à l'immuable Ipséité divine. Le caractère inconditionnel d'une promesse divine consacrant une alliance se réfère évidemment à l'absolue fidélité de Dieu, et non pas à l'éventuelle infidélité de l'homme ; en d'autres termes, la promesse est absolue en tant qu'elle émane de Dieu et non pas en tant qu'elle devient sans objet lorsque l'homme n'est plus identique à « lui-même », et qu'ayant ainsi perdu l'état de grâce, c'est-à-dire ne remplissant plus les conditions sous lesquelles il est « lui-même » aux yeux de Dieu, il est devenu un autre être que celui auquel s'adresse la promesse divine.

Toute alliance qui établit l'origine d'une tradition implique donc nécessairement, quelque inconditionnelle que

puisse être sa formulation, une réserve concernant l'homme qui, au moment de l'alliance et par la vertu sanctifiante de celle-ci, est devenu symboliquement absolu ; ce n'est qu'en tant que le relatif est un miroir de l'Absolu et que de ce fait il représente même, à un degré qui peut être dit surnaturel, une sorte d'aspect symbolique de l'Absolu[1], qu'il peut y avoir une commune mesure, représentée par l'alliance, entre Dieu et l'homme.

1. De même que tout homme représente un tel aspect d'une façon naturelle, et cela en raison des correspondances analogiques entre le microcosme, le macrocosme et ce qu'on pourrait appeler le « Métacosme ».

L'ART, SES DEVOIRS ET SES DROITS

L'homo sapiens, du fait de son intelligence objective et partant totale, est nécessairement *l'homo faber* ; il n'a pas seulement le don de la parole, il a également celui de la création mentale et artistique. Il est naturel à l'homme d'imiter la nature, car étant « fait à l'image de Dieu », il a la capacité et le droit de créer ; mais il ne lui est pas naturel d'imiter la nature d'une façon totale, car étant l'homme, il n'est pas Dieu. C'est ce qu'ignore l'art naturaliste, qui voulant imiter les êtres vivants d'une façon absolue, arrive à un point mort où l'oeuvre devient chose inutile et ne s'insère plus dans aucun contexte spirituel ; elle est une sorte de péché du fait qu'elle promet ce qu'elle ne saurait tenir, étant donné qu'elle est incapable d'animer des corps qui exigent la vie.

L'art a une fonction à la fois magique et spirituelle : magique, il rend présents des principes, des puissances, et aussi des choses qu'il attire en vertu d'une « magie sympathique » ; spirituel, il extériorise des vérités et des beautés en vue de notre intériorisation, de notre retour au « royaume de Dieu qui est au dedans de vous ». Le Principe devient manifestation afin que la manifestation redevienne Principe[1], ou afin que le moi retourne au Soi ; ou simplement, afin que l'âme humaine prenne contact, à travers tels phénomènes, avec les archétypes célestes, et par là même avec son propre archétype.

Dans nos expériences vitales et dans nos productions artistiques, l'influx de la bénédiction céleste est fonction

1. Saint Irénée : « Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne Dieu ».

de l'élément sacrificiel ; dans l'art totalement naturaliste au contraire — puisqu'il va jusqu'au bout de la trajectoire créatrice — il n'y a plus rien de spirituel, plus rien de sacré, donc plus de rayonnement. Il est vrai qu'une œuvre naturaliste peut avoir un effet intériorisant par son contenu, mais dans ce cas c'est le modèle qui a cet effet et non l'œuvre en tant que telle ; la contradiction naturaliste entre l'apparence de vie et la matière inerte ne peut que nuire au message.

Mais il y a autre chose : la notion de naturalisme est flottante du fait qu'elle exprime non seulement un excès mais aussi une tendance légitime et somme toute logique : quand une œuvre imite la nature en observant certains principes, c'est-à-dire en insistant sur ce qui est essentiel et non sur ce qui n'est qu'accidentel[1], elle peut être dite naturaliste sans que ce terme doive évoquer les tares du naturalisme total. L'œuvre d'art est alors valable, non parce qu'elle copie la nature, mais parce qu'elle le fait d'une certaine façon : parce qu'elle traduit le perçu en un langage nouveau, lequel par surcroît précise l'intention profonde des choses ; c'est dire que l'œuvre doit se présenter comme une production humaine et non comme une imitation de la nature seulement.

* * *

Indépendamment de toute question de naturalisme, il arrive fréquemment dans l'art moderne — aussi en littérature — que l'auteur veuille trop dire : l'extériorisation est poussée trop loin, comme si rien ne devait rester à l'intérieur. Cette tendance apparaît dans tous les arts modernes, y compris la poésie et la musique ; ici encore, ce qui manque est l'instinct du sacrifice, la sobriété, la retenue ; le créateur se vide jusqu'au bout, et en

1. En plus, l'œuvre doit se conformer à la matière dont se sert l'artiste, et aussi — dans le cas de la peinture — aux règles imposées par la surface plate, et autres conditions de ce genre.

se vidant, il invite les autres à se vider également et à perdre ainsi tout l'essentiel, à savoir le goût du secret et le sens de l'intériorité, alors que la raison d'être de l'œuvre est l'intériorisation contemplative et unitive.

Sans vouloir être trop systématique, on peut dire que chez la plupart des artistes traditionnels, c'est l'élément « objet » qui détermine l'œuvre ; chez la majorité des artistes modernes, c'est au contraire l'élément « sujet », en ce sens que les modernes, individualistes qu'ils sont, entendent « créer » l'œuvre et, en la créant, exprimer leur petite personnalité toute profane ; d'où l'ambition et la recherche de l'originalité. Certes, l'artiste non-moderne exprime également sa personnalité, et par la force des choses ; mais il le fait par l'objet et par la recherche de l'objet. Inversement, l'artiste moderne — nous voulons dire « moderniste » — se préoccupe forcément de l'objet, mais c'est dans le cadre de son subjectivisme et dans l'intérêt de celui-ci[1] ; l'apprenti-artiste ne doit pas apprendre à dessiner, il doit apprendre à « créer » ; c'est le monde à l'envers.

Il est significatif que dans l'art extra-traditionnel[2] les œuvres valables — qui peuvent être des chef-d'œuvre — s'accompagnent nécessairement d'un flot de productions soit insignifiantes, soit subversives, et cela souvent chez un même auteur ; c'est la rançon d'un excès de liberté, ou disons d'une absence de vérité, de piété, de discipline à base spirituelle. Sans conteste possible, c'est là le drame de toute la « culture » moderne, et cela dès ses origines ; et ajoutons que cette culture finit par se détruire elle-même, précisément à cause de la contradiction entre les droits qu'elle revendique et les devoirs qu'elle ignore. L'iconophobie sémitique semble en avoir conscience implicitement, bien que sa motivation principale soit le dan-

1. Faisons remarquer qu'à l'origine, le mot « sujet » était synonyme de « prédicat » et aussi de « substance » ; ce n'est que par Kant que le « sujet » est devenu le conscient, le connaissant et le pensant. Mais comme cette interprétation est devenue commune dans le langage moderne, nous suivons l'usage.

2. Nous ne parlons pas du pseudo-art ultramoderne, lequel pour nous est inexistant.

ger d'idolâtrie ; ce danger, en tout cas, contient d'une certaine façon et à titre secondaire celui du culte et du « génie » et de la « culture ».

* * *

Il faut distinguer entre une idolâtrie qui est objective et une autre qui est subjective : dans le premier cas, c'est l'image elle-même qui est erronée, du fait qu'elle est censée être un dieu ; dans le second cas, l'image peut relever de l'art sacré et c'est le manque de contemplativité qui constitue l'idolâtrie ; c'est parce que l'homme ne sait plus percevoir la transparence métaphysique des phénomènes, des images, des symboles, qu'il est idolâtre.

Grosso modo, les aryens et les mongols sont iconophiles ; les sémites et les sémitisés sont iconophobes. Le conflit entre les iconodules et les iconoclastes, dans l'ancienne Eglise, s'explique par le fait qu'une religion sémitique se superposait à une mentalité aryenne ; il fallait donc choisir, et l'esprit aryen finit par s'imposer. L'iconoclasme protestant était indépendant de la question de mentalité ; il s'explique uniquement par le retour à l'Ecriture, laquelle *de facto* est sémitique.

Si dans le cas de l'Eglise ancienne ce sont les icônes qui eurent gain de cause, c'est forcément aussi — comme dans le cas des prescriptions alimentaires — parce que la solution juste s'imposait grâce à une révélation : c'est saint Luc, un apôtre, qui créa la première icône de la Vierge ; et c'est sainte Véronique, avec le saint Suaire, qui fut à l'origine de l'image de la Sainte Face. Le principe même du « portrait sacré » se trouve énoncé par cette sentence bouddhique : « Les Bouddhas sauvent aussi par leur surhumaine beauté ».

Mais il n'y a pas seulement l'iconophobie des Sémites d'origine nomade, il y a également l'absence d'images chez la plupart des chamanistes mongoloïdes, les Peaux-Rouges notamment ; dans ce cas, l'image divine est absente, non à cause d'un principe théologique soucieux de prévenir tels abus, mais parce que la nature vierge est

elle-même « image divine » ; parce que c'est au Grand-Esprit, et non à l'homme, de fournir l'image-sacrement de l'invisible.

En ce qui concerne l'art sacré, il faut dire que les images peintes et sculptées ont elles aussi Dieu pour auteur, puisque c'est lui qui les révèle et les crée à travers l'homme ; il offre l'image de lui-même en l'humanisant, car, si l'homme « est fait à l'image de Dieu », c'est que Dieu est le prototype de l'image humaine. Si la nature vierge est l'image de Dieu, l'homme, qui se situe au centre de cette nature, l'est tout autant ; d'une part, il est témoin de l'image divine qui l'entoure, et d'autre part, il est lui-même cette image quand Dieu, dans l'art sacré, prend la forme de l'homme.

C'est de toute évidence la déiformité du corps humain qui a inspiré le nudisme sacré ; discrédité dans les religions sémitiques pour des raisons de perspective spirituelle et d'opportunité sociale, — il s'y est néanmoins manifesté sporadiquement chez des contemplatifs proches de la primordialité —, il est toujours à l'ordre du jour dans l'Inde, patrie immémoriale des « gymnosophes ». Krishna, en enlevant aux *gopis* adoratrices tout vêtement, les « baptisa » pour ainsi dire : il les réduisit à l'état d'avant la « chute »[x]. La voie libératrice, c'est redevenir ce qu'on est.

1. Sans doute, le vêtement représente, en climat de monothéisme sémitique, le choix de l'« esprit » contre la « chair » ; n'empêche que le corps exprime intrinsèquement la déiformité, donc la « divinité » primordiale et l'immanence. En un certain sens, si le vêtement marque l'âme ou la fonction, le corps marque l'Intellect.

LE SENS SPIRITUEL DU TRAVAIL

Le culte moderne du travail se fonde, d'une part sur le fait que le travail est nécessaire pour la majorité des hommes, et d'autre part sur la tendance humaine de faire d'une contrainte inévitable une vertu. Pourtant, la Bible présente le travail comme une sorte de punition : « A la sueur de ton visage tu mangeras ton pain » ; avant le péché originel et la chute, le premier couple humain ignorait le travail. Il y a eu de tout temps et partout des saints contemplatifs qui, sans être paresseux pour autant, ne travaillaient pas, et tous les mondes traditionnels nous offrent — ou nous offraient — le spectacle de mendiants à qui on donne l'aumône sans rien exiger d'eux, sauf éventuellement des prières ; aucun Hindou ne songerait à blâmer un Râmâkrishna ou un Maharshi pour le fait qu'ils n'exerçaient aucun métier. C'est l'impiété généralisée, la suppression du sacré dans la vie publique et les contraintes de l'industrialisme qui ont eu pour effet que l'on fasse du travail un « impératif catégorique » en marge duquel, croit-on, il n'y a que paresse coupable et corruption,

Quoi qu'il en soit, il y a travail et travail : il y a — depuis toujours — la noble agriculture et l'artisanat au foyer ou dans les ateliers des anciennes corporations, et il y a — dès le XIXe siècle — l'esclavage industriel dans les usines ; esclavage d'autant plus abrutissant, sinon avilissant, que son objet est la machine et n'offre la plupart du temps aucune satisfaction proprement humaine à l'ouvrier. Pourtant, même ce travail — en général plus quantitatif que qualitatif — peut avoir subjectivement un carac-

tère sacré ou sanctifié grâce à l'attitude spirituelle du travailleur, si celui-ci, sachant qu'il ne peut pas changer le monde et qu'il doit vivre —et faire vivre les siens — selon les possibilités qui lui sont accessibles, s'efforce de combiner son labeur avec la conscience de nos fins dernières et le « souvenir de Dieu » ; *ora et labora.*

Ceci dit, il faut ajouter que la liberté consiste bien plus dans notre satisfaction de la situation qui est la nôtre, que dans l'absence totale de contraintes, laquelle n'est guère réalisable en ce bas monde, et laquelle, par surcroît, n'est pas toujours une garantie de bonheur.

* * *

Les grandes méthodes spirituelles, même celles qui insistent le plus expressément sur l'excellence d'une vie érémitique, n'ont jamais exclu la possibilité d'une voie poursuivie au milieu des occupations de la vie du monde ; l'exemple des tiers-ordres en fait foi. La question à laquelle nous nous proposons de répondre maintenant est celle de savoir comment il est possible de concilier une vie spirituelle intense avec les obligations de la vie extérieure, et même d'intégrer ces obligations à la vie intérieure ; car si le travail de tous les jours, que ce soit le métier de l'homme ou le ménage de la femme, ne constitue pas un obstacle à la voie spirituelle, cela implique qu'il doit jouer, dans cette voie, le rôle d'un élément positif, ou plus précisément celui d'un véhicule secondaire de la réalisation du Divin en nous.

Une telle intégration du travail dans la spiritualité dépend de trois conditions fondamentales que nous désignerons respectivement par les termes de « nécessité », « sanctification » et « perfection ». La première de ces conditions implique que l'activité à spiritualiser corresponde à une nécessité et non à un caprice : on peut sanctifier, c'est-à-dire offrir à Dieu, toute activité normale nécessitée par les exigences de la vie même, mais non pas n'importe quelle occupation dépourvue de raison suffisante ou ayant un caractère répréhensible ; ce qui re-

vient à dire que toute activité nécessaire possède un caractère qui la prédispose à véhiculer l'esprit ; toute activité nécessaire a en effet une certaine universalité qui la rend éminemment symbolique.

La seconde des trois conditions implique que l'activité ainsi définie soit effectivement offerte à Dieu, c'est-à-dire faite par amour de Dieu et sans révolte contre le destin ; c'est là le sens des prières par lesquelles on consacre, dans la plupart des formes traditionnelles sinon dans toutes, le travail, qui se trouve ainsi ritualisé, c'est-à-dire qui devient un « sacrement naturel », sorte d'ombre ou de contrepartie secondaire du « sacrement surnaturel » qu'est le rite à proprement parler.

La troisième condition enfin implique la perfection logique du travail, car il est évident qu'on ne saurait offrir à Dieu une chose imparfaite, ni Lui consacrer un objet vil ; à part cela, la perfection de l'acte s'impose comme celle de l'existence même, en ce sens que tout acte retrace nécessairement l'Acte divin en même temps qu'une modalité de celui-ci. Cette perfection de l'action comporte trois aspects, qui se réfèrent respectivement à l'activité comme telle, puis au moyen et enfin au but ; en d'autres termes, il faut que l'activité comme telle soit objectivement et subjectivement parfaite, ce qui implique qu'elle soit conforme ou proportionnée au but à atteindre ; il faut aussi que le moyen soit conforme et proportionné au but envisagé, ce qui implique que l'instrument de travail soit bien choisi, puis manié avec art, c'est-à-dire en parfaite conformité avec la nature du travail ; il faut enfin que le résultat du travail soit parfait, c'est-à-dire qu'il réponde exactement au besoin dont il est issu.

Si ces conditions, qui constituent ce qu'on pourrait appeler la « logique » interne et externe de l'activité, sont bien remplies, le travail non seulement ne sera plus un obstacle à la voie intérieure, mais il sera même une aide pour celle-ci. Inversement, un travail mal accompli sera toujours une entrave à la voie, car il ne correspond à aucune Possibilité divine ; Dieu est Perfection, et l'homme, pour s'approcher de Dieu, doit être parfait dans l'action aussi bien que dans la contemplation non-agissante.

II. L'HOMME, LA VÉRITÉ ET LA VOIE

FACULTÉS ET MODALITÉS DE L'HOMME

Les facultés fondamentales de l'homme sont l'intelligence, la volonté et le sentiment ; ce dernier mot pris dans son sens profond. Nous pourrions dire également, sous un certain rapport : la connaissance, la crainte et l'amour ; et par analogie : l'essence, la rigueur et la douceur. Comprenant par l'intelligence qu'il y a au-dessus de nous et en nous-mêmes l'absolument Réel et le Souverain Bien, — le Réel par lequel nous existons et le Bien dont dérive tout ce qui nous rend heureux, — nous ne pouvons pas, en bonne logique, ne point vouloir atteindre ce Réel qui est le Bien ; et ce que nous voulons atteindre *a posteriori* par la volonté et l'œuvre, nous devons le réaliser *a priori* par l'amour et la vertu, *Deo juvante.*

Intelligence, volonté, sentiment. L'homme possède en outre quatre facultés instrumentales, à savoir : la Raison, qui est objective et distinctive ; le désir, qui est subjectif et unitif ; l'imagination, qui est active et créative ; la mémoire, qui est passive et conservative. La raison n'est pas l'intelligence en soi, elle n'en est que l'instrument, et cela à la condition expresse qu'elle s'inspire de l'intuition intellectuelle, ou simplement d'idées justes ou de faits exacts ; rien n'est pire que l'esprit coupé de sa racine ; *corruptio optimi pessima.* L'Intellect — *aliquid increaittm et increabile* — domine et ennoblit nos facultés fondamentales : c'est par lui que notre raison existe et qu'elle est objective et totale ; et c'est encore par lui que notre volonté est libre, donc capable d'héroïsme moral, et que notre sentiment est désintéressé, donc capable de compassion et de

générosité.

La raison est la preuve de l'étincelle divine qui habite au fond du cœur humain, et sans laquelle l'homme lui-même n'aurait aucun sens, lui qui est « fait à l'image de Dieu ».

* **

Outre les facultés fondamentales et instrumentales — ou « cardiaques » et « mentales » — que tous les hommes ont en commun, il y a des modalités qui au contraire différencient les hommes. Ainsi, il faut distinguer entre les vertus et les talents : les unes sont « célestes » et « verticales », et les autres, « terrestres » et « horizontaux » ; c'est dire que les unes sont intrinsèquement nécessaires tandis que les autres sont simplement utiles, du moins dans un contexte spirituel. L'homme peut être saint sans être génial, et génial sans être saint ; mais chez les hommes à nature prophétique, les deux valeurs se combinent forcément, dans la mesure où ils ont une mission créatrice.

D'autres modalités humaines sont les tempéraments, les caractères : à savoir l'activité, la passivité, la légèreté, la lourdeur, l'indifférenciation ; ou symboliquement parlant : le feu, l'eau, l'air, la terre, l'éther ; ou encore, en d'autres termes : la combativité discriminative, la quiétude contemplative, la sainte insouciance, la sainte gravité, puis leur intention commune. Les accentuations caractérielles sont certes légitimes, à condition qu'elles s'accordent avec un équilibre qui les résume et qui donne à chacune son dû.

* **

Pour les uns, le point de départ de la voie est la conviction que l'homme est foncièrement corrompu, qu'il est donc intrinsèquement pécheur et qu'il a besoin d'un Messie pour le sauver ; pour d'autres, le point de départ est au contraire la nature même de l'homme

— intelligence totale, volonté libre, caractère compatissant — à condition qu'elle soit mise en valeur par la Révélation et l'Intellection, et par les moyens de grâce qui en dérivent[1].

De toute évidence, ces deux voies d'approche peuvent se combiner, étant donné que les potentialités profondes et normatives de l'homme sont partout et toujours les mêmes ; il n'y a pas de scission dans notre nature déiforme.

* * *

La vertu est dans la nature de l'homme parce qu'elle est dans la logique des choses ; l'homme étant « fait à l'image de Dieu ». C'est à cet homme que nous pensons ici, et non à sa nature défigurée par la fatalité cosmique dont la Bible nous offre un récit symboliste. Là où est la vertu, là est la grâce ; les anges la confèrent à la vertu comme on verse du vin dans une coupe de cristal ou d'or. La déiformité de l'homme apparaît *a priori* par la station verticale de son corps et par le don de la parole : la verticalité oblige à la dignité de *pontifex* qu'elle manifeste, et la parole oblige à la vérité et à la communication du bien, à commencer par le Message céleste enfoui dans le cœur.

En somme, il n'y a qu'une seule vertu, l'amour de Dieu et du prochain ; elle se diversifie cependant à cause de la complexité de l'âme humaine et des situations terrestres. Mais il y a plus : les qualités morales se perfectionnent et s'embellissent mutuellement : ainsi, la patience n'est parfaite qu'avec le concours de la confiance, laquelle lui ajoute un élément de douceur ; inversement, la confiance exige un complément de rigueur, et c'est la patience précisément. La perfection est dans l'équilibre des opposés

1. Les deux perspectives se reflètent dans la distinction que font les amidistes japonais entre le « pouvoir de l'autre » *(tariki)* et le « pouvoir de soi-même » *(jiriki)* ; en fait, aucune des deux voies ne peut exclure totalement l'autre, car on a toujours besoin, d'une part d'une certaine intelligence, et d'autre part d'une certaine grâce.

complémentaires.

D'une façon analogue, la qualité de ferveur n'est parfaite qu'en s'accompagnant de la qualité de contentement qui lui confère un parfum de sérénité, et le contentement de son côté est d'autant mieux fondé s'il s'allie à la ferveur.

De même encore : la vertu d'humilité s'approfondit grâce à son alliance avec la vertu de dignité, de conscience du « Moteur immobile » auquel nous participons par notre déiformité ; inversement, il n'y a pas de saine dignité sans la qualité d'humilité.

Enfin, la vertu de charité doit s'accompagner de la vertu de justice, donc du sens des devoirs et des droits, car la bonté ne saurait primer la vérité ; inversement, la rigueur de la justice sera compensée par la douceur de la charité, car « aime ton prochain comme toi-même ».

* * *

La personnalité d'un homme dérive essentiellement d'une idée, ou plus précisément d'un ensemble d'idées groupées autour d'une idée centrale et déterminante. De ces idées dérivent des comportements qui les manifestent ou les mettent en pratique ; pour l'homme, qui est un être agissant, l'idée comporte essentiellement des conséquences. C'est cela qui détermine la personnalité, abstraction faite de facteurs subjectifs tels que les tendances et les qualifications, lesquels confèrent à la personnalité sa forme ou son style. En tout état de cause, on ne saurait tirer la personnalité du vide, et d'ailleurs elle n'a aucun sens en dehors de ses contenus fondamentaux ; la manie moderne de « chercher sa personnalité » est une perversion pure et simple ; c'est « atteler la charrue devant les bœufs ». La première condition d'une personnalité légitime, c'est ne pas désirer en avoir une ; nous devons vouloir être ce qui est, et non ce qui n'est pas.

Sans doute, les expériences contribuent à former la personnalité ; à lui donner une forme, mais non une sub-

stance, car celle-ci est fonction de la Vérité et non de tels accidents. Les expériences peuvent nous aider à devenir ce que nous devrions être, c'est-à-dire, précisément, à dégager notre véritable personnalité ; et celle-ci ne saurait être qu'un reflet — ou qu'un prolongement — de la Personnalité principielle et céleste, la seule qui soit.

Que nui ne dise « je suis tel, il faut me prendre comme je suis » ; car nous ne sommes rien en dehors de la Volonté de Dieu.

* **

Les deux grands écueils de la vie terrestre sont l'extériorité et la matière ; ou plus précisément l'extériorité disproportionnée et la matière corruptible. L'extériorité, c'est le manque d'équilibre entre notre tendance vers les choses extérieures et notre tendance vers l'intérieur, le « royaume de Dieu » ; et la matière, c'est la substance inférieure — inférieure par rapport à notre nature spirituelle — dans laquelle nous sommes emprisonnés sur terre.

Ce qui s'impose, c'est, non de rejeter l'extérieur en n'admettant que l'intérieur, mais de réaliser un rapport vers l'intérieur — une intériorité spirituelle précisément — qui enlève à l'extériorité sa tyrannie à la fois dispersante et comprimante, et qui au contraire nous permet de « voir Dieu partout » ; c'est-à-dire de percevoir dans les choses les symboles et les archétypes, bref d'intégrer l'extérieur dans l'intérieur et d'en faire un support d'intériorité. La beauté, perçue par une âme spirituellement intériorisée, est intériorisante ; ne pas confondre une intériorité orgueilleuse ou narcissique avec l'intériorité sainte.

Et en ce qui concerne la matière : ce qui s'impose, c'est, non de la nier — si c'était possible —, mais de se soustraire à sa tyrannie séductrice ; de distinguer en elle ce qui est archétypique et pur, de ce qui est accidentel et impur ; de la traiter avec noblesse et sobriété. « Tout est pur pour celui qui est pur ».

La raison d'être de l'homme est la conscience que le divin Soi a de Lui-même, et qui doit se réverbérer dans la contingence en vertu de l'Infinitude du Principe divin.

Notre rapport avec le monde est quelque chose de conditionnel, de relatif ; notre rapport avec le Ciel au contraire est quelque chose d'inconditionnel et d'imprescriptible. La seule chose qui compte absolument, c'est notre conscience de l'Absolu ; tout le reste est entre les mains de Dieu.

AXIOMES DE LA SOPHIA PERENNIS

Il est des vérités qui sont des axiomes parce qu'elles tombent sous les sens et que, de ce fait, on peut prouver *ab extra* ; il y en a d'autres qui sont axiomatiques parce qu'elles se trouvent dans la substance même de l'intelligence et que, *ipso facto,* on ne peut en constater l'évidence qu'*ab intra* ; ce qui évoque la question de savoir ce qu'il faut entendre par une preuve. Nous dirons que la vérification *ab intra* est quasiment existentielle : il faut avoir réalisé telles conditions pour percevoir ce qu'il s'agit de prouver, si ce mot a ici un sens. Toutefois, le fait que les axiomes métaphysiques se vérifient « de l'intérieur » ne saurait signifier qu'on ne puisse les « illustrer » ab *extra* et par la raison, car les raisonnements peuvent parfaitement offrir des clefs pour l'intellection directe, sans quoi il n'y aurait aucun livre ni aucune doctrine ; quant à la réceptivité à l'égard d'arguments rationnellement saisissables, tout dépend de nos tendances foncières, c'est-à-dire de la question de savoir, non ce que nous pensons, mais ce que nous sommes.

* **

Nous disons qu'il y a une Réalité absolue, transcendante, non percevable par les sens, au delà de l'espace et du temps ; mais connaissable par le pur Intellect, par lequel elle se rend présente ; une Réalité qui, sans jamais subir le moindre changement, puisqu'elle est inconditionnelle, donne lieu — en raison de son Infinitude même — à une dimension de contingence ou de relativité afin de

pouvoir réaliser le mystère de son rayonnement. Car « il est dans la nature du Bien de vouloir se communiquer » : Dieu veut être connu non seulement en Lui-même, mais aussi « du dehors » et à partir d'un « autre que Lui » ; c'est la substance même de la divine Possibilité.

C'est là ce que nous disons, ou rappelons, *a priori.* Nous le disons, non parce que nous le croyons seulement, mais parce que nous le savons, et nous le savons parce que nous le sommes. Nous le sommes dans notre Intellect transpersonnel, lequel véhicule intrinsèquement la Présence immanente de la Réalité, et sans lequel nous ne serions pas des hommes.

* * *

Donc, l'intelligence humaine — du fait qu'elle est capable d'essentialité et de totalité — contient dans sa substance les données fondamentales de la *Sophia Perennis,* à savoir : la Réalité absolue, laquelle par définition est le Souverain Bien ; puis son Infinitude — la Toute-Possibilité — qui en est la conséquence intrinsèque et qui opère cette projection qu'est la Relativité ou la Contingence. Le Relatif, d'une part se trouve préfiguré dans l'Absolu-Infini, et d'autre part le manifeste à divers degrés ; or la projection cosmogonique, du moment qu'elle s'éloigne nécessairement du Principe, donne lieu tout aussi nécessairement, dans la Manifestation qu'elle crée, à cet énigme qu'est l'imperfection, la privation, l'absurdité, le mal ; mais celui-ci, étant fort paradoxalement l'image d'un néant en soi inexistant, ne saurait prévaloir contre le Bien, qui est l'essence même de l'Etre ; *vincit omnia Veritas.*

A un niveau sans doute plus élémentaire, mais néanmoins essentiel, notre esprit comporte les axiomes suivants : il y a un Dieu tout-puissant et, *a priori,* foncièrement bienveillant ;[1] II est notre Bienfaiteur et II sera notre

1. « Dieu seul est bon », selon l'Evangile. D'après le Koran, « Ma Clémence précéda *(sabaqat)* Ma Colère » ; le sens du verbe est principiel, non temporel seulement ; la « Clémence » *(Rahmah)* est intrinsèque, et la « Colère » *(Ghadab),* extrinsèque.

Juge ; notre âme est immortelle ; elle a la double vocation de la prière et de la vertu ; elle est faite pour le Salut et la Béatitude. C'est là notre théologie innée, que nous le voulions ou non[1] ; et « bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui auront cru ».

* * *

Le fait que le Principe et la Manifestation sont incommensurables ne saurait signifier qu'ils soient totalement étrangers l'un à l'autre ; bien au contraire, la Manifestation se trouve nécessairement préfigurée dans l'ordre principiel — nous l'avons dit — et celui-ci de son côté se reflète tout aussi nécessairement dans l'ordre manifesté ; le monde contient des modes de Présence divine comme l'Intellect divin contient les prototypes des phénomènes du monde ; en d'autres termes : Dieu est présent dans le monde par les choses sacrées, et le monde est présent en Dieu par les Idées platoniciennes.

D'une part, la Manifestation est positive puisqu'elle exprime le Principe, mais d'autre part, elle a un caractère négatif en tant qu'elle s'éloigne forcément du Principe et par là s'y oppose ; en dépit de cette ambiguïté, elle est positive en soi, précisément parce que sa raison d'être est d'opérer le rayonnement du divin Soleil, ce qui nous permet de dire qu'elle est plutôt un bien qui comporte quelques maux qu'un mal qui comporte quelques biens. Cette prépondérance de l'aspect positif s'explique par la nature même de l'Etre, lequel est par définition *YAgathôn,* le Bien suprême, et *ipso facto* l'archétype et la source de tout bien possible ; de toute évidence, la privation est l'accident tandis que la valeur est la substance. L'Univers ne saurait commencer par une privation ; si l'Etre ne coïncidait pas avec le Bien, il n'y aurait aucun bien dans le monde. Nous insistons sur toutes ces données — au risque de nous répéter — à cause de leur caractère à la fois subtil et fondamental.

1. C'est pour cela qu'il n'y a aucune peuplade sans religion, ce qui « illustre » à sa manière notre thèse de l'immanence des notions spirituelles.

Selon Platon et saint Augustin, la cause du monde est la tendance du Bien à se communiquer ; négativement parlant, cette cause résulte de l'Infinitude du Principe suprême, laquelle implique nécessairement la « possibilité de l'impossible », à savoir la possibilité de l'Absolu de ne pas être l'Absolu. Mais puisque cette possibilité est absurde, elle ne peut se réaliser que dans une dimension illusoire, celle de la Relativité, de *Mâyâ* ; d'où la possibilité ambiguë du monde, précisément.

* * *

Philosophiquement parlant, il y a deux grands problèmes, celui de l'Etre, de la Réalité, et celui de la conscience ou de la connaissance ; ce sont des problèmes parce qu'on a le préjugé de traiter les racines de l'Existence comme s'il s'agissait d'objets sensibles. Pour le gnostique — le métaphysicien-né — il n'y a pas de problèmes ; il perçoit — ou conçoit — l'Etre à travers les phénomènes, et percevant l'Etre, il sait *ipso facto* qu'il « est » ce qu'il « connaît »[1].

La raison suffisante de l'intelligence humaine — sans elle l'homme n'existerait pas — est ce qu'elle seule est capable d'atteindre. Nous sommes faits pour être le miroir de l'absolument réel, c'est-à-dire pour connaître l'Absolu à partir de la Relativité ; et ceci en vertu de l'illimitation de la Possibilité divine, qui ne saurait exclure cette voie indirecte de la conscience du Soi. Or connaître la Réalité totale, c'est la connaître totalement ; il en résulte que l'homme doit connaître de tout son être : il doit vouloir ce qu'il connaît, et aimer ce qu'il connaît et veut, étant donné que l'objet suprême de sa connaissance est l'Absolu, précisément. La certitude de la connaissance de l'Absolu est absolue, car elle coïncide avec Ce qui est.

1. « *Brahma* est le Vrai *(Salyam)*, le monde est l'apparent *(mithyâ)* ; l'âme n'est pas différente de *Brahma* ».

LE MYSTÈRE DE LA POSSIBILITÉ

« Dieu fait ce qu'il veut » : ce qui signifie, non que Dieu, tel un individu, puisse avoir des désirs arbitraires, mais que le pur Etre par sa nature même comporte la Toute-Possibilité ; or l'illimitation de celle-ci implique les possibilités pour ainsi dire absurdes, c'est-à-dire contraires à la nature de l'Etre, que tout phénomène est pourtant censé manifester, et manifeste bon gré mal gré ; ces possibilités ne pouvant évidemment se réaliser qu'en mode illusoire et délimité, car aucun mal ne saurait pénétrer dans l'ordre céleste. Le mal, loin de constituer la moitié du possible, — il n'y a point de symétrie entre le bien et le mal, — se trouve limité par l'espace et le temps au point de se réduire à une quantité infime dans l'économie de l'Univers total ; il en est nécessairement ainsi puisque « la Miséricorde enveloppe toute chose ».

En d'autres termes : L'Infinitude divine implique que le suprême Principe consente, non seulement à se limiter ontologiquement — par degrés et en vue de la Manifestation universelle —, mais aussi à se laisser contredire au sein de celle-ci ; tout métaphysicien l'admet intellectuellement, mais il s'en faut de beaucoup que chacun soit en mesure de l'accepter moralement, c'est-à-dire de se résigner aux conséquences concrètes du principe de l'absurdité nécessaire.

* * *

Afin de résoudre l'épineux problème du mal, d'aucuns ont prétendu que rien n'est mauvais puisque tout ce qui

arrive est « voulu de Dieu », ou que le mal n'existe qu'au « point de vue de la Loi » ; ce qui n'est nullement plausible, d'abord parce que c'est Dieu qui promulgue la Loi, et ensuite parce que la Loi existe à cause du mal et non inversement. Ce qu'il faut dire, c'est que le mal s'intégre dans le Bien universel, non en tant que mal mais en tant que nécessité ontologique, comme nous l'avons fait remarquer plus haut ; cette nécessité est sous-jacente dans le mal, elle lui est métaphysiquement inhérente, mais sans pour autant le transformer en un bien.

Donc, il ne faut pas dire que Dieu « veut » le mal — disons plutôt qu'il le « permet » — ni que le mal est un bien parce que Dieu n'est pas opposé à son existence ; par contre, on peut dire que nous devons accepter la « volonté de Dieu » quand le mal entre dans notre destin et qu'il ne nous est pas possible de lui échapper, ou aussi longtemps que cela ne nous est pas possible. Au demeurant, ne perdons pas de vue que le complément de la résignation est la confiance, dont la quintessence est la certitude à la fois métaphysique et eschatologique que nous portons au fond de nous-mêmes ; certitude inconditionnelle de ce qui est, et certitude conditionnelle de ce que nous pouvons être.

LE RYTHME TERNAIRE DE L'ESPRIT

On peut comparer l'existence à une dilatation à partir d'un point. Qui dit dilatation, dit cycle : ce qui « sort » devra « rentrer » ; ce qui augmente, diminuera. Il y a l'Existence et « les existences » : on a pu dire de l'Existence qu'elle est sans commencement et sans fin, ce qui signifie au fond qu'elle constitue une dimension nécessaire de la Réalité divine, qu'elle est par conséquent « permanente » sous ce rapport sans échapper pour autant à la loi du va-et-vient cyclique ; mais les existences, elles, s'épanouissent et disparaissent pour ainsi dire sous nos yeux, et nous ne pouvons douter que l'univers visible qui nous enferme est appelé à disparaître à son tour.

La mort, c'est le passage à travers le point dont a jailli notre déploiement terrestre. Sur le plan spirituel, « mourir avant de mourir », c'est réaliser consciemment et de plein gré ce que le mourant subit involontairement ; c'est ne jamais perdre de vue le point dont nous sommes issus, la pure Existence.

On peut discerner dans l'Univers total trois pôles : l'« Etre », la « Conscience », la « Joie » ; c'est le ternaire védantin bien connu. L'Etre et la Conscience sont les racines de l'Univers ; la Joie déploie celui-ci en portant les deux autres éléments aux confins de la manifestation. La sainteté, ou la sagesse, a un pôle existentiel ou ontologique et un pôle intellectuel : sous le premier rapport, l'âme « reste ce qu'elle est », elle se repose dans sa simplicité initiale, dans son « innocence » première ; elle reste consciente de sa substance et ne se dilapide point dans les phénomènes. C'est là ce qu'on pourrait appeler, en un langage chrétien, le « mystère marial » ; c'est l'« enfance »,

la « pauvreté », l'« humilité ». Les expressions tangibles de cette perfection sont les vertus ; mais elle s'exprime aussi par la beauté, à tous les degrés de la création, et dans l'art comme dans la nature. La beauté ne veut rien conquérir, elle repose toujours dans « ce qui est » comme l'amour dont parle saint Paul, elle « ne cherche point son intérêt, elle ne s'irrite point ». Etre sage ou saint, c'est à un degré ou un autre, rester « ce que Dieu nous a fait ».

Sous le rapport de l'élément « Conscience » ou « Intelligence », le sage réalise également un retour à la quintessence : son esprit se concentre, il se maintient dans le climat transpersonnel de l'Intellect ; il ne se perd pas dans « ce qui est pensé », mais tend à s'identifier avec « Ce qui pense », à l'Intellect en soi. L'esprit, plutôt que de se reposer dans son être, se concentre sur son essence ; mais c'est chose évidente que l'un ne va pas sans l'autre. Ce que sont les vertus à la perfection existentielle, les vérités le sont à la perfection intellectuelle ; la vertu est essentiellement la simplicité, la beauté intérieure, la générosité, tandis que la vérité, elle, est tout entière dans le discernement entre le Réel et l'illusoire ou entre l'Absolu et la contingence. Dire que l'intelligence est dans la vérité, qu'elle est donc conforme à sa nature propre, signifie tout d'abord que son contenu objectif est le Réel avec toutes ses ramifications, et ensuite qu'elle se concentre sur sa propre essence ; et dire que la volonté est dans la vertu, signifie tout d'abord qu'elle se dirige vers l'extérieur suivant les lois de la beauté et de la bonté, et ensuite, qu'elle se repose intérieurement dans sa propre nature, dans la pure Existence.

L'homme est créé par la Joie, et il en vit ; mais comme il est déchu, son bonheur tend à l'idolâtrie ; la joie, sainte et pure chez Dieu, dévie chez l'homme dans la mesure où elle usurpe la place du spirituel et devient une fin en soi, un culte luciférien et impur. Pour réintégrer la joie humaine dans la Joie universelle, il faut en inverser le mouvement : il faut placer le bonheur dans les deux mouvements précédents, la simplicité existentielle et la conscience intellectuelle ; il faut être « simples comme les colombes et prudents comme les serpents » et, sachant

que le « royaume des Cieux est au-dedans de vous », ne pas mendier le bonheur aux phénomènes. Le Ciel dans sa Miséricorde vient à la rencontre de notre faiblesse de chercher le bonheur en dehors de nous : il propose à notre joie un objet qui extériorise notre intériorité et résorbe les élans centrifuges de la joie, et c'est le Symbole, lequel est essentiellement « manifestation du non-manifesté » ou « forme de l'informel »*. Toutes les fonctions naturelles et consacrées par la Loi divine se rattachent à l'élément Symbole et en sont comme des émanations ; le Symbole est partout, comme Dieu est partout ; les choses deviennent transparentes en vertu de leur symbolisme. Mais si l'élément joie peut être capté et canalisé de diverses façons en vue de Dieu, le mouvement fondamental de la joie doit se diriger vers la contemplation de Dieu dans l'Existence pure et dans l'Intelligence pure ; seule cette contemplation, ou cet effort de contemplation — sous ses formes élémentaires de vertu et de foi — peut permettre l'intégration des « consolations sensibles » dans la Joie surnaturelle ; ce n'est que par cet effort et par cette intégration que le plaisir est digne de l'homme, et que l'homme est digne de la Grâce. Il faut placer le bonheur dans ce que nous sommes, non dans ce que nous désirons ; l'homme doit chercher son bonheur au-dessus de lui-même, et le trouver ainsi en lui-même.

* **

Le Symbole révélé est une objectivation de la Vérité et de la Beauté, ou de la Connaissance et de la Vertu ; il objective les pôles « Conscience » et « Etre », et par là même — et par sa propre manifestation — le pôle « Joie ». Par le Symbole, notre joie ou notre amour se place virtuellement dans la Conscience et l'Etre et « remonte le courant » jusqu'à la Béatitude.

1. En d'autres termes : le Symbole est une « extériorisation en vue d'une intériorisation », ce gui apparaît d'une façon particulièrement patente dans l'art bouddhique, où les images expriment, avec une puissance parfois insurpassable, toute la sérénité transcendante du Bienheureux.

Dieu est Etre, Conscience et Béatitude ; c'est celle-ci qui porte les éléments Etre et Conscience aux confins de la manifestation, c'est-à-dire qu'elle déploie le monde moyennant ces deux éléments ; c'est par ce « mouvement divin » que l'Existence et l'Intelligence s'affirment partout, c'est lui qui projette « en direction du néant » des myriades de créatures existantes, conscientes et agissantes, lesquelles se multiplient et se répandent à leur tour. Ce divin mouvement va de l'Etre au « néant » et du « néant » à l'Etre : Dieu crée l'homme, mais l'homme, qui ne saurait réaliser la création et qui y figure comme miroir du Créateur, doit réaliser Dieu à partir du « néant » ; la fin de l'homme, c'est le reflux conscient et libre vers l'Etre divin.

UNE ÉNIGME DE L'ÉVANGILE

La dialectique des Écritures sacrées peut être synthétique jusqu'à la sursaturation, d'où un aspect d'« incohérence » qui en réalité est la rançon d'une richesse implicite. Selon un texte hindou, « les dieux aiment le langage obscur » ; ce n'est pas à dire que les puissances célestes soient opposées à l'expression claire quand elle s'impose, car la vérité garde toujours ses droits ; mais il faut que toute chose demeure à la place que lui assigne sa nature. Les mystères de la Possibilité divine, épineux pour le commun des mortels, ne sont pas faits pour la place publique ; ce qui toutefois ne saurait signifier qu'il y ait entre la théologie ordinaire et la métaphysique intégrale une cloison étanche, en dépit des différences de nature et de mission. La grande difficulté pour le langage sacré est de devoir, ou de vouloir, suggérer des vérités profondes et complexes sous la forme de récits historiques et d'injonctions morales ; n'empêche que « l'origine et la fin se donnent la main »[1], et il en va de même de I'« extérieur » et de l'« intérieur ».

* **

En parlant de la Sainte Cène, l'Evangile relate un incident énigmatique et même troublant : le Christ donne à Judas un morceau de pain à manger et lui dit de « faire bientôt ce que tu as l'intention de faire » ; et à ce moment, Satan entre dans Judas, qui alors quitte la chambre. Ceci

1. Proverbe allemand : *Anfang und Ende reichen sich die Hande.*

donne l'impression que le Christ a pris sur lui la responsabilité de la trahison, *quod absit.*

L'explication de l'énigme est la suivante : rien ne peut arriver à l'encontre de la Volonté de Dieu ; le fait qu'une chose arrive signifie que Dieu l'a « voulue ». Or Dieu ne peut pas vouloir expressément tel mal, mais II doit tolérer d'une certaine façon le mal comme tel, puisque celui-ci est inclus dans l'illimitation — en partie paradoxale — de la divine Toute-Possibilité ; de ce fait, Dieu ne peut pas ne pas admettre « tel mal », mais il faudrait dire qu'il le « permet » et non qu'il le « veut » ; et II le permet, non en tant que mal, mais en tant que contribution indirecte et inévitable à un bien. Le Christ voulait, certes non la trahison en soi, mais la Rédemption[1].

Reste à savoir pourquoi le Christ accomplit le geste dont nous avons parlé, car son acceptation du mal aurait pu être silencieuse ; or elle aurait pu l'être en principe, mais non en fait, et c'est là le fond du problème. Il fallait montrer au monde que le diable n'a aucune puissance sur Dieu, qu'il ne peut s'opposer à Dieu qu'en apparence et grâce à un vouloir divin ; que rien ne peut se faire en dehors de la Volonté du Souverain Bien ; que, si les puissances du mal s'opposent — ou croient pouvoir s'opposer — à la Divinité, ce ne peut être qu'en fonction d'une décision divine ; d'où l'injonction « ce que tu as l'intention de faire, fais-le bientôt », Donc, le diable n'a même pas le pouvoir de trahir sans une causation divine, métaphysiquement parlant ; dans le récit évangélique, ce pouvoir lui échappe, il ne saurait donc triompher. Et si, dans ce récit, le diable entre en Judas, c'est parce qu'il a obtenu la liberté de le faire ; enchevêtrement subtil des causes, mais ontologiquement plausible. Ce qu'il y a de « malsonnant » dans le drame salvateur du Christianisme, c'est que la Rédemption semble dépendre d'un traître ; il fallait enlever à l'adversaire cette satisfaction.

Quoi qu'il en soit, le fait que le Christianisme ait eu besoin de Judas implique — et cela paraît être le comble du

1. Rappelons ici que Saint Augustin, en parlant du péché d'Adam et d'Eve, s'écria : « *felix culpa !* » Puisque, pensait-il, ce péché fut la cause de la Rédemption.

paradoxe — que ce traître ne pouvait être un homme foncièrement mauvais, comme le veut l'opinion courante ; et en effet, il ne le fut pas, comme le prouve son repentir et son désespoir[1]. Les deux autres accusés, Caïphe et Pilate, ne furent eux non plus aussi noirs qu'on les présente ; la circonstance atténuante fut, chez le premier, son orthodoxie, et chez le second, sa bonne volonté. Nous irons jusqu'à dire que leur coopération nécessaire à la Rédemption implique qu'en fin de compte ils aient été pardonnés tous les trois ; seule cette conclusion, nous semble-t-il, peut protéger le Christianisme du reproche possible de dépendre de causes criminelles et d'être pour ainsi dire fondé sur elles, matériellement tout au moins. Et nous pensons ici à cette prière du Christ : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » ; or il est impossible d'admettre, en bonne logique, qu'une prière du Christ n'ait pas été exaucée.

Ç'eût été une sorte de victoire si l'Eglise avait institué une fête des trois grands Pardons, mais elle ne pouvait — pour des raisons morales — se « payer ce luxe » parce que ç'eût été donner carte blanche à tous les malfaiteurs ; *de facto,* non *de jure,* bien entendu. C'est pour cette raison que le Christ a dû dire, en parlant de Judas, qu'« il eût mieux valu qu'il ne fût pas né » ; cela ne signifie pas que Judas soit dans l'enfer éternel qu'imagine la théologie chrétienne, mais cela peut signifier que Judas, sans être damné, doive demeurer au purgatoire jusqu'à la fin du monde.

On peut reprocher à Caïphe de ne pas avoir été sensible à la nature divine du Christ ni aux intentions profondes de sa prédication, mais, à part son orthodoxie mosaïque, il avait encore pour circonstance atténuante le fait que le Christ n'a jamais pris soin de se rendre compréhensible. De plus, le Christ ne s'intéressait pas aux « prescriptions d'hommes », fussent-elles plausibles ; ne comptait pour lui que la sincérité de notre amour pour

1. Si Judas avait été ce qu'on pense, il se serait au contraire enorgueilli de son crime. Au moment même de la trahison, Jésus l'appelle « mon ami » ; il y avait peut-être dans cette expression une lueur de pardon divin.

Dieu. Ceci n'est pas exactement la perspective de Moïse et on ne peut reprocher aux Pharisiens de ne pas y adhérer sur le plan qui était le leur, pas plus qu'on ne peut reprocher aux autorités du Brahmanisme de ne pas s'être convertis à la perspective du Bouddha.

On peut faire valoir que les juifs ont eu à souffrir en tant qu'héritiers de Judas et de Caïphe, mais on peut faire valoir tout aussi bien que les chrétiens en tant qu'héritiers de Pilate[1] — par la Renaissance — ont eu, et ont, à souffrir en subissant les conséquences du monde « humaniste », mais en fin de compte inhumain qu'ils ont créé à l'époque des Borgia, et qu'ils continuent à créer de nos jours[2] ; sans conteste possible, la Renaissance fut une trahison, bien qu'elle comportât aussi quelques éléments positifs, mais ceux-ci ne pouvaient compenser son erreur globale.

Pour comprendre l'attitude du Christ envers « les scribes et les pharisiens », il faut tenir compte de ceci : à cette époque, le Judaïsme subissait une phase d'« ossification » comparable à celle du Brahmanisme à l'époque du Bouddha, et cela fut providentiel dans les deux cas ; l'histoire de l'humanité est un *lîlâ,* un « jeu divin » : les possibilités doivent se manifester et s'épuiser, chacune à son tour. Quoi qu'il en soit, on peut reprocher à Caïphe et à ses partisans de ne pas avoir voulu admettre la décadence de leur milieu, laquelle était incontestable, sans quoi le Christ ne l'aurait pas stigmatisée ; et ce n'est certes pas la première fois dans l'histoire d'Israël qu'un prophète lance des foudres contre un clergé corrompu et hypocrite.

Comme Al-Hallâj — cette manifestation « christique » au sein de l'Islam — le Christ manifestait sa nature céleste

1. C'est-à-dire que Pilate fut le représentant de Tibère, dont Charlemagne aussi bien que Constantin furent les héritiers; à noter que pour le musulman, le chrétien est le *rûmî,* le « Romain ».

2. On pourrait objecter que l'Eglise d'Orient ne fut pas responsable de la Renaissance, ce qui est vrai, mais les pays orthodoxes furent entraînés dans son orbite par Pierre le Grand. En fait, l'Europe orientale fait partie du monde moderne, mentalement aussi bien que matériellement ; la Grèce fut rapidement « mise au pas » dès le départ des Turcs.

sans penser devoir se donner la peine de la rendre intelligible ; il incarnait son destin et il voulait être ce qu'il devait être dans l'économie des possibilités religieuses et mystiques. Un fondateur de religion personnifie une perspective spirituelle et une voie salvatrice ; il s'exprime d'une façon directe et quasi absolue, et n'a pas à faire les commentaires que feront plus tard les théologiens et les sages.

« Et la lumière a lui dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas comprise ». Ceci concerne, non seulement les juifs et les païens, mais aussi les chrétiens, comme l'histoire le prouve[1]. Le Christ, comme Moïse, mettait Dieu au-dessus de l'homme ; la Renaissance, comme Tibère, mettait l'homme à la place de Dieu ; alors que le Christ avait dit : « Que ton Règne arrive ! »

1. Notons qu'il est des juifs orthodoxes qui, tout en rejetant le Christianisme, et en opposition flagrante avec le Talmud, admettent que Jésus fut un prophète incompris, de type éliatique et essénien.

CARACTÈRES DE LA MYSTIQUE VOLONTARISTE

La mystique volontariste est une voie d'amour qui — contrairement à ce qui a lieu dans la *bhaktt* hindoue — se caractérise par le fait qu'aucun élément intellectuel n'intervient de façon active dans sa méthode ; aussi les qualifications qu'elle exige sont-elles presque exclusivement morales : elle exige tout au plus une prédisposition générale qui deviendra, ensemble avec les facteurs moraux et au contact de la grâce, une « vocation ». Cette mystique vit bien de symboles dogmatiques et de concepts théologiques, mais non d'intellections : elle est tout entière centrée sur l'amour — la volonté avec des concomitances émotives — et non sur la gnose. En un certain sens, la mystique volontariste est « négative », puisque sa méthode — à part les grâces sacramentelles — consiste surtout dans la négation des appétits naturels, d'où le culte de la souffrance, l'importance des épreuves et des consolations ; l'activité est purement morale et ascétique, comme le montre bien l'opinion suivante de saint Jean de la Croix : « De par sa nature, celui-ci (notre esprit) est limité à la science naturelle ; mais Dieu l'a doué pourtant d'un pouvoir obédientiel vis-à-vis du surnaturel, afin qu'il puisse obéir lorsqu'il plaît à Notre-Seigneur de le faire agir sumaturellement. A proprement parler, aucune connaissance n'est accessible à l'esprit sinon par voie naturelle ; toutes doivent donc nécessairement passer par les sens » *(La Montée du Carmel, l, 2).* C'est la négation de l'intellect, la réduction de l'intelligence à la seule raison. Dans une telle perspective, il n'y a aucune place pour l'in-

tellectif ; il n'y a aucune voie pour lui. La conséquence, c'est qu'il est condamné à s'occuper de philosophie ; il ne peut suivre la voie d'amour — la seule qui lui soit offerte — qu'en marge, vu son besoin de causalité et le caractère de son aspiration ; sa vocation particulière tombe pour ainsi dire dans le vide.

Un caractère particulièrement frappant de la mystique volontariste est l'humilité sentimentale, qui apparaît comme une fin en soi et qui exclut tout concours de l'intelligence. L'humilité comme telle est certes partout une condition de la spiritualité ; mais ce n'est qu'en mystique « passionnelle » qu'elle se situe sur le plan de la sentimentalité, ce qui prouve que les groupes humains auxquels elle s'adresse ont une tendance foncière à cette sorte de hantise du « moi » qu'est l'individualisme ; cette hantise ou cet « orgueil » influe sur l'intelligence, d'où la propension à la pensée prométhéenne, au rationalisme, à l'aventure philosophique, à la divinisation de l'art passionnel, à l'égocentrisme sous toutes ses formes. Chez les groupes humains dont la mentalité n'est pas centrée sur l'individu et le point de vue individuel, l'ascèse ne saurait mettre l'accent sur l'humiliation systématique et aveugle, et contraire à la nature des choses autant qu'à l'intelligence. Si nous répartissons les hommes en deux groupes, les contemplatifs et ceux dont la vocation naturelle est dans l'action, nous dirons que les premiers sont beaucoup moins hantés par l'ego que les seconds, et même que l'élément passionnel a chez eux quelque chose de quasi-impersonnel, en ce sens que leur passion est bien plus la passion en soi que celle de tel « moi » ; elle n'empiète guère sur leur intelligence, d'autant moins que celle-ci détermine la passion et non inversement. Ce qui distingue peut-être le plus le métaphysicien-né de l'homme ordinaire, c'est que, chez le premier, la passion s'arrête là où commence l'intelligence, tandis que chez le second l'intelligence ne s'oppose point par elle-même à l'élément passionnel, dont elle devient même volontiers le véhicule. Il importe de savoir, du reste, que la mystique anti-intellectuelle n'est pas un phénomène exclusivement chrétien ; on la rencontre aussi dans les deux autres religions mono-

théistes, et même, incidemment, dans le bhaktisme de l'Inde.

* * *

L'humilité sentimentale recherche l'orgueil parce qu'elle en a besoin, et elle redoute en somme toute perspective qui transcende l'alternative morale dont elle vit, ce qui explique le sacrifice de l'intelligence au nom de la vertu. Sainte Thérèse d'Avila, dont l'intelligence était vive, n'avait aucune peine à reconnaître les dangers de cette position, mais elle n'y a apporté aucun remède décisif, vu le caractère empirique de son propre point de vue. Elle ne veut pas que nous demeurions « enfoncés dans la considération de notre misère », et elle estime que « jamais le courant de nos œuvres ne sortira net et pur de la fange des craintes, de la pusillanimité, de la lâcheté, et de mille pensées troublantes, telles que celles-ci : N'a-t-on pas les yeux sur moi ? En marchant par ce chemin, ne vais-je point m'égarer ? N'est-ce pas présomption d'oser entreprendre cette bonne œuvre ? N'est-ce pas de l'orgueil, n'est-ce pas pire encore qu'une créature comme moi s'occupe d'un sujet aussi élevé que l'oraison ? N'aura-t-on pas de moi une opinion trop favorable, si j'abandonne la voie commune et ordinaire ? Ne faut-il pas éviter tout excès même dans la vertu ? Pécheresse que je suis, vouloir m'élever, n'est-ce pas m'exposer à tomber de plus haut ? Peut-être m'arrêterai-je en chemin ; peut-être serai-je pour quelques bonnes âmes un sujet de scandale ? Enfin, étant ce que je suis, me convient-il de prétendre à rien de particulier ? O mes filles, que d'âmes il doit y avoir à qui le démon cause de grandes pertes par ces sortes de pensées ! Elles prennent pour de l'humilité ce que je viens de dire, et beaucoup d'autres choses semblables... C'est pourquoi je dis, mes filles, que, si nous voulons apprendre la véritable humilité, nous devons arrêter nos yeux sur Jésus-Christ, le souverain bien de nos âmes, et sur ses saints » *(Le Château intérieur, I, 2).* Or, si de tels scrupules — qui sont proprement des sottises — sont monnaie courante, c'est que la conception même de l'humilité est devenue

superficielle ; seul un sentimentalisme individualiste peut susciter de telles mièvreries sur le plan spirituel, et le vrai remède serait de purifier l'idée d'humilité en la ramenant à son sens profond, qui implique avant tout une saine connaissance de la nature des choses. Si l'humilité est sujette à tant de contorsions du mental, et si le démon dispose de tant de portes pour pouvoir s'y glisser et pour prendre les apparences de la vertu, la raison en est de toute évidence dans la corruption sentimentale et individualiste de l'humilité même ; en un mot, tout ce chaos de difficultés somme toute artificielles, de subtilités psychologiques presque inextricables, est dû à l'abolition — « orgueilleuse » à sa façon — de l'intelligence. L'homme ne « sait » plus que, métaphysiquement, il n'est rien ; il doit donc toujours se rappeler à soi-même, avec beaucoup d'efforts et de soupirs, qu'il est bas, indigne et ingrat, ce qu'il a de le peine à croire en son for intérieur. On ne se rend pas assez compte que le démon n'est pas seulement dans le « mal » attitré, mais aussi, bien que d'une façon indirecte, dans la fade surenchère dont on entoure le « bien » comme pour le rendre suffocant et invraisemblable ; d'où un jeu de pendule entre un « mal » considéré comme absolu et doté de contours arbitraires, et un « bien » détaché de la vérité et compromis par l'inintelligence du sentimentalisme qui l'accompagne. Quoi qu'il en soit, ce jeu de pendule entre un « mal » rendu positif et un « bien » rendu invraisemblable et presque inaccessible ne peut pas déplaire au démon, car il a tout intérêt à contribuer à une alternative quasi-insoluble qui accapare l'esprit, et à une surenchère qui, au fond, fait injure à Dieu[1].

1. Un exemple d'une attitude saine est la malédiction suivante de saint Ignace de Loyola, dans laquelle, au lieu de s'abîmer dans un sentiment de gratitude — ou de culpabilité — inintelligible, il s'appuie, avec l'intelligence, sur la nature des choses : « ... Je considérerai Dieu présent dans toutes les créatures. Il est dans tes éléments, leur donnant l'être ; dans les plantes, leur donnant la végétation ; dans les animaux, leur donnant le sentiment ; dans les hommes, leur donnant l'intelligence ; il est en moi-même de ces différentes manières, me donnant tout à la fois l'être, la vie, le sentiment et l'intelligence. Il a fait plus : il a fait de moi son temple ; et, dans cette vue, il m'a créé à la

Dans le même ordre d'idées, la chasse aux péchés dénote une perspective assez extérieure, car, si l'homme est pécheur, ce n'est pas de cette façon superficielle et quantitative qu'il pourra se libérer de sa nature. La saine attitude, sur ce plan, se réduit à ceci : faire ce qui est prescrit, s'abstenir de ce qui est défendu, s'efforcer dans les trois vertus fondamentales dont dérivent toutes les autres, à savoir l'humilité, la charité et la véracité ; sur cette base, l'esprit peut se concentrer sur Dieu qui, lui, se chargera de transformer notre vertu toute symbolique en une vertu effective et surnaturelle ; car le bien ne peut venir que de lui. Toute autre attitude est contradictoire et malsaine ; l'exagération du péché ne va pas sans individualisme ; chasser le péché partout et toujours, c'est le cultiver, alors que le but de la spiritualité est de dépasser l'humain, non de l'amplifier. « Soyez parfaits, comme votre Père au Ciel est parfait », a dit le Christ ; or la perfection de Dieu est bienheureuse, en sorte que celle de l'homme doit avoir, elle aussi, un aspect de sérénité et de paix, que confère la contemplation de la vérité. Il est vrai que l'homme, c'est la volonté libre ; mais la liberté vient de l'intelligence, et c'est celle-ci qui caractérise l'homme en premier lieu.

* **

La doctrine sanjuaniste est celle du vide ou de l'obscurité selon la foi, l'espérance et la charité : vide de l'entendement, de la mémoire et de la volonté. Cette conception de l'espérance et de la charité est universelle, mais non celle de la foi : car ici le vide devrait être, non la négation de l'intelligence pure, mais celle du mental, de la

ressemblance et à l'image de sa divine Majesté... Je considérerai Dieu agissant et travaillant pour moi dans tous les objets créés, puisqu'il est effectivement dans les deux, dans les éléments, dans les plantes, dans les fruits, dans les animaux, etc., comme un agent, leur donnant et leur conservant l'être, la végétation, le sentiment, etc... Puis, faisant un retour sur moi-même, je me demanderai ce que la raison et la justice m'obligent de mon côté à offrir et à donner à sa divine Majesté, c'est-à-dire toutes les choses qui sont à moi, et moi-même avec elles... » *(Exercices spirituels)*

pensée formelle ; en d'autres termes, au lieu que l'entendement s'éteigne devant le dogme, c'est le mental qui doit s'éteindre, non devant le dogme, mais devant la pure intellection, la vision intellective directe et supra-formelle. Cela est évident, car si l'amour est le vide de la volonté et que l'espérance est le vide de la mémoire, la foi sera logiquement le vide d'une faculté se situant au même niveau, à savoir le mental, la raison ; la foi ne peut pas être le vide d'une faculté incomparablement plus éminente — parce que dépassant l'individu — que la volonté et la mémoire, et surtout, elle ne peut sacrifier le plus pour le moins, sans quoi l'on pourrait exiger aussi le « vide de la vertu » en vidant celle-ci de ses contenus.

Quand saint Jean de la Croix dit que « l'âme ne s'unit ici-bas à Dieu ni en comprenant, ni en jouissant ou imaginant », il faudrait pouvoir comprendre, en ce qui concerne la première des trois facultés : ni en pensant ; et quand il est dit que « la Foi dépouille l'entendement et par sa nuit l'empêche de comprendre », on aimerait lire : elle l'empêche de raisonner. On ne saurait mettre l'intelligence pure — qui est « quelque chose de Dieu » — sur le même plan que les facultés strictement individuelles.

Si saint Paul dit que « la Foi est la substance des choses qu'on espère, une conviction de celles qu'on ne voit pas », cela ne signifie pas en soi — mais cela peut signifier inclusivement et accidentellement — ce qu'entend le Docteur espagnol : « Bien que la raison adhère absolument à ces choses avec fermeté, elles ne se découvrent pas à l'intelligence, car si elles se découvraient, la Foi n'existerait plus ». La connaissance théorique la plus parfaite ne saurait abolir l'ignorance existentielle ; la preuve en est qu'il ne suffit pas d'avoir cette connaissance pour se comporter comme si l'on voyait Dieu ; en revanche, la connaissance métaphysique est la clef certaine pour la réalisation de la Vérité ; l'intellection, à elle seule, a déjà le pouvoir de purifier le cœur, en sorte que bien des complications plus ou moins hasardeuses d'une ascèse individualiste deviennent superflues. La différence entre la foi comme croyance et la foi comme gnose consiste en ceci que l'obscurité de la foi, chez le croyant ordinaire, est dans l'intelli-

gence, alors que chez le métaphysicien elle est dans la volonté, dans la participation d'être : le siège de la foi est alors le cœur, non le mental, et l'obscurité vient de notre état d'individuation, non d'une inintelligence congénitale. La foi du sage — du « gnostique » si l'on veut — a deux voiles : le corps et *l'ego* ; ils voilent, non pas l'intellect, mais la conscience ontologique. La sagesse, toutefois, comporte des degrés.

Il serait tout à fait illogique ou disproportionné de se demander comment les limitations de l'individualisme mystique s'accordent avec la sainteté et les signes les plus évidents de la grâce divine, extases, lévitations et autres, car le génie religieux et l'héroïcité des vertus fournissent une explication suffisante et pour le miracle de la sainteté et pour les miracles des saints. L'envergure de l'intelligence est une tout autre question : il est trop évident qu'on ne saurait affirmer, au point de vue catholique pas plus qu'à tout autre point de vue traditionnel, que l'héroïcité des vertus et les miracles suffisent pour prouver la valeur universelle d'une doctrine, sans quoi le Catholicisme par exemple devrait accepter, non seulement la théologie palamite à cause d'un saint Séraphim de Sarow, mais même les doctrines asiatiques à cause de la sainteté incontestable de certains de leurs représentants ; on ne peut donc faire valoir, comme critère de valeur ou de perfection intellectuelle des doctrines sanjuanistes et thérésienne, la sainteté de leurs auteurs, bien que cette sainteté soit une garantie d'orthodoxie intrinsèque, et même plus que cela.

C'est-à-dire que toutes les voies spirituelles tendent vers l'Union ; il est normal par conséquent que la sainteté en soi puisse comporter des « états » et des « stations » qui dépassent l'étroitesse éventuelle de son point de départ ou de sa forme initiale ; si le but est l'Union[1], celle-ci doit pouvoir s'annoncer en cours de route. Citons à cet égard sainte Thérèse d'Avila : « Ce qui distingue cette demeure, c'est, comme je l'ai dit, l'absence à peu près continuelle de sécheresse ; l'âme y est exempte des troubles intérieurs

1. Il est vrai que l'Union comporte des modes et des degrés, mais il s'agit ici de l'« Union comme telle » et non de « telle Union ».

qu'elle éprouvait de temps en temps dans toutes les autres demeures, et elle jouit presque toujours du calme le plus pur. Loin de craindre que le démon puisse contrefaire une grâce si sublime, elle demeure bien assurée que Dieu en est l'auteur ; d'abord, comme il a été dit, parce que les sens et les puissances n'y ont aucune part, ensuite parce que Notre-Seigneur, en se découvrant à elle, l'a mise avec lui en un lieu, où, selon moi, le démon n'oserait s'introduire, et dont le souverain Maître lui défend d'ailleurs l'entrée... Là, Notre-Seigneur favorise l'âme et l'éclaire au milieu d'une paix si profonde et d'un si grand silence, que cela me rappelle la construction du temple de Salomon, où l'on ne devait entendre aucun bruit ».

SUR LES TRACES DU PRINCIPE SACRIFICIEL

L'homme est comme suspendu entre le Ciel et la terre, ou entre le Principe divin et la manifestation universelle, ce qui le destine à vivre dans deux dimensions : d'une part, il a existentiellement le droit de faire l'expérience des dons de la nature, sans quoi la condition humaine terrestre n'aurait pas de contenu positif ; mais d'autre part, il a le devoir spirituel de renoncer à l'excès, sans quoi il perdrait son rapport avec la dimension céleste et par conséquent son salut. C'est dire que l'homme peut, et doit, être à la fois « horizontal » et « vertical » ; l'antinomie qui en résulte est la rançon de l'état humain, porte de la bienheureuse immortalité.

Donc, contrairement à un idéalisme exclusivement ascétique pour lequel le principe sacrificiel seul est spirituellement efficace, la dimension céleste est également dans la noblesse et la profondeur de notre façon de percevoir et d'assimiler les phénomènes positifs ; cette perspective trouve sa justification dans la transparence métaphysique des symboles et le mystère d'immanence, et non moins dans la déiformité foncière de l'esprit humain. Mais étant sur terre, nous ne pouvons pas sortir des limitations de la condition terrestre : s'il est vrai que le monde manifeste le Ciel, en même temps il s'en éloigne ; nous ne saurions échapper à cette ambiguïté de la création.

* * *

Le principe sacrificiel, c'est pratiquement ceci : après la moisson, on dispose de beaucoup de blé dont on pourra

faire du pain, mais on se garde bien d'utiliser tout le blé ; car on doit pouvoir ensemencer le champ en vue d'une nouvelle récolte. Ce sacrifice du semeur est profondément symbolique : sans lui, on épuiserait une richesse qui doit pouvoir se renouveler ; en voulant tout avoir à la fois, on se priverait du pain quotidien. C'est ainsi que la vie est tissée de dons et de sacrifices ; n'est durable que ce qui sait mourir afin de renaître. D'où ces « stations de repos » que sont le sabbat, le dimanche, le vendredi chez les musulmans, et aussi, selon un rythme plus espacé, la jachère et le ramadan ; dans la nature, la nuit et l'hiver sont des phénomènes analogues. Dans la vie conjugale, ce principe est une *conditio sine qua non* de la stabilité, donc du bonheur ; il faut être sobre par respect des êtres et des choses, et c'est ce qu'exige *a priori* le sens du sacré.

De toute évidence, l'équilibre de la vie sociale aussi bien que de la vie individuelle est inconcevable sans la présence d'un élément sacrificiel régulateur ; si l'homme ne paie pas le tribut qu'il doit à la nature, la nature se fera payer. La maladie et la famine, et les autres calamités sorties de la boîte de Pandore, n'entrèrent dans l'économie terrestre qu'après le péché d'Eve et d'Adam — bibliquement parlant — lequel fut le premier déséquilibre, et pour ainsi dire le premier crime, contre la nature en soi patiente et généreuse.

Selon une formule mystique allemande, « qui meurt avant qu'il ne meure, ne meurt pas quand il meurt » ; c'est la définition même du principe sacrificiel. La vie bien vécue est pavée de renoncements ; pour vivre selon la vérité et la beauté, il faut savoir mourir. C'est ainsi que le « Souvenir de Dieu » est une sorte de mort qui interrompt de jour en jour le flux aveugle de la vie : sans ces arrêts, le fleuve de notre existence temporelle s'égare et se dilapide ; avec eux, il reste fidèle à sa vocation et se recrée toujours à nouveau, surnaturellement et en direction de l'Immortalité. C'est dire que l'oraison n'est une mort que par rapport à notre existence « horizontale » et non en elle-même ; elle est privative, donc sacrificielle, au point de vue de la manifestation qu'elle nie, et non au point de vue du Principe qu'elle affirme.

Ici une précision doctrinale s'impose, car on pourrait objecter que la Vie étemelle relève elle aussi de la Manifestation et que par conséquent elle n'est pas dispensée du régime sacrificiel ; or elle est céleste, non terrestre, et de ce fait, elle peut comporter de bienheureux silences — comparables aux douces nuits sur terre — mais non des privations proprement dites. Au Ciel, les antinomies de la Manifestation cosmique se trouvent pour ainsi dire transfigurées par la proximité de Dieu ; c'est toute la différence entre la mort et le sommeil, ou entre le *pralaya,* la dissolution cosmique, et la « nuit de *Brahmâ* », le « repos » de Dieu entre deux créations d'un monde. Il ne saurait y avoir de symétrie parfaite entre les ordres céleste et terrestre ; le fait que les possibilités du premier ordre se reflètent dans le second, ne saurait signifier que les possibilités privatives ou négatives du second doivent se retrouver dans le premier. Cette asymétrie a sa cause dans l'incommensurabilité entre le monde et Dieu ; ou disons : dans l'absolue transcendance du Principe Suprême, lequel, au point de vue purement métaphysique[1], est la seule Réalité. *Atmâ* peut être envisagé sans *Mâyâ,* mais il n'y a pas de *Mâyâ* sans *Atmâ* [2].

*   *

L'instinct sacrificiel, lequel coïncide somme toute avec le sens de la mesure, entre dans la définition même de la noblesse : est noble l'homme qui se domine, et qui aime à se dominer ; le sens non seulement de la réalité, mais aussi de la beauté, exige cette discipline qu'est l'empire sur soi. Au demeurant, l'impie ne peut jamais être totalement noble, tandis que la piété engendre nécessairement

1. Comme disent les soufis : « La doctrine de l'Unité est unique », A rigoureusement parler, la gnose n'est pas un point de vue.

2. On ne saurait objecter valablement que l'ordre céleste, et même le Dieu personnel, se situent eux aussi en *Mâyâ* et que par conséquent ils relèvent de la Relativité ; car celle-ci reflète à son sommet l'incommensurabilité entre l'Absolu et le relatif, d'où la notion — parfaitement plausible — du « relativement absolu ; et il va de soi que l'« absolument relatif » ne saurait exister.

la noblesse, quel que soit le milieu social ; l'homme pieux est noble parce que la vérité l'est.

Qui dit piété, dit religion ; c'est en effet la religion qui offre à l'individu et à la société le cadre sacrificiel ou moral sans lequel ils ne peuvent subsister à la longue ; sous ce rapport, la religion a une fonction pour ainsi dire écologique. Il n'y a pas lieu d'objecter que les morales religieuses sont différentes et même divergentes, car chacune est réaliste selon une certaine perspective qui lui est propre ; chacune comporte des disciplines, des régulations équilibrantes, des sacrifices, et permet ainsi de vivre avec moins de risques de la part du destin, si l'on peut s'exprimer ainsi sans être présomptueux.

Mais cette fonction régulatrice de la religion ne saurait empêcher que, dans le cas des traditions dont l'origine se perd dans la nuit des temps, il y a eu des abus, voire des perversions, soit par excès de zèle, soit au contraire par manque de vigilance. Les effets possibles de la décadence sont difficiles à prévoir — et à prévenir -— en l'absence de précautions dogmatiques suffisantes dans des civilisations qui s'étendent sur des millénaires ; les religions historiques ont voulu éviter ces écueils, et elles y sont parvenues dans une assez large mesure, sans pouvoir pour autant changer la nature humaine[1].. Quoi qu'il en soit, la solution typiquement moderne du problème, c'est d'abolir le bien à cause de ses abus possibles ; on perd volontiers de vue que dans la plupart des cas, un excès de bien vaut mieux que l'absence du bien ; toutes les révoltes progressistes sont en réalité des suicides.

Dans l'Eglise latine, l'élément sacrificiel a donné lieu à une ostracisation, non du mariage dont on a besoin en vue de la procréation et pour la survie du Christianisme, mais de la sexualité tout court ; ce qui a eu pour effet, d'une part un complexe du péché avec une mentalité refoulée et pudibonde, et d'autre part des réactions inverses qui se sont manifestées, dès la fin du Moyen Age, par la

1. On ne peut certes pas comparer les fautes de l'Eglise catholique, telles la rupture avec Byzance et, plus tard, la vente des indulgences, avec la déviation des paganismes babylonien ou aztèque, laquelle semble avoir affecté la substance même de ces religions.

mondanité érotique des vêtements princiers et par un art sensuel au degré d'une véritable obsession. D'où la Renaissance et le Baroque avec toute leur opulence, aussi éloignée que possible de l'esprit de renoncement. Un curieux effet de l'antisexualisme chrétien est ce que nous pourrions appeler la « suspicion morale », qui fait que le chrétien moyen est viscéralement bloqué à l'égard de la sexualité spiritualisée des Orientaux, parce que son imagination ne lui permet pas de concevoir une telle possibilité.

Changeons maintenant de climat culturel, mais non de sujet : un des abus les plus répandus de la perspective sacrificielle est la guerre intertribale permanente chez les peuplades dites primitives, et aussi chez les castes guerrières des civilisations citadines. Bien entendu, si les Peaux-Rouges par exemple sont à peu près toujours sur le sentier de la guerre, c'est *a priori* par une sorte de réalisme à la fois spirituel et écologique : l'idée fondamentale, c'est que sans l'épreuve permanente, la société dégénère ; ce qui est vrai pour une société de *kshatriyas,* comme diraient les Hindous, mais non pour une société de *brâhmanas*[x]. Si la grande majorité d'une collectivité humaine était composée d'hommes intellectuellement et spirituellement très supérieurs — qui portent le sacrifice et la victoire en eux-mêmes — la guerre endémique ne serait ni utile ni à plus forte raison nécessaire ; mais de telles sociétés n'existent plus, et par conséquent — la *Bhagavadgîtâ* en témoigne — la lutte entre héros est un bien au point de vue de l'éducation caractérielle. N'empêche que les luttes continuelles entre tribus comportent incontestablement des éléments abusifs, conformément aux tendances générales de l'« âge de fer »[2].

1. Rappelons que le *kshatriya* est l'homme d'action, intelligent mais passionnel, et en tout cas noble de caractère, tandis que le *brâhmana* est essentiellement l'intellectif et le contemplatif, donc aussi l'homme paisible sans faiblesse.

2. A l'origine, ies guerres entre tribus peaux-rouges —selon un historien — ne furent que « des tournois un peu sanglants ». La même remarque peut s'appliquer aux Bédouins, dont les habitudes guerrières étaient d'ailleurs notoirement généreuses : il était exclu qu'on touche une femme dans le camp ennemi, et on ne pouvait enlever des

Quant au monde occidental moderne, — mais il envahit de plus en plus le globe entier —, il faut se rendre à l'évidence qu'il est la négation même du principe sacrificiel, du fait de son perfectionnisme irréaliste. Cet irréalisme résulte déjà des notions de « civilisation » et de « progrès » : une perfection absolue est aussi impossible ici-bas qu'une amélioration illimitée ; qui veut tout avoir, risque de tout perdre[1]. Non qu'il faille vouloir rester imparfait, mais il faut envisager la perfection sous tous ses aspects et tenir compte de la hiérarchie des valeurs ; rien de stable ne peut être réalisé à l'extérieur sans le concours de la dimension intérieure, qui a la précellence et qui exige, précisément, l'intervention de ce « vide céleste » qu'est le sacrifice.

* **

Sans doute, le principe sacrificiel en tant que tel est chose négative, mais comme il est enraciné dans le Souverain Bien et qu'il y trouve sa raison d'être, il comporte nécessairement un élément de bonheur : « Je suis noire, mais belle », dit le Cantique des Cantiques ; et aussi : « Tu es toute belle, ma bien-aimée, il n'y a aucune tare en toi ».

En aucun cas, l'homme ne doit permettre que son renoncement donne lieu à un « zèle d'amertume qui mène en Enfer » ; le sermon de la montagne y insiste : « Quand vous jeûnez, ne vous donnez pas un air sombre comme font les hypocrites... Pour toi, quand tu jeûnes, parfume ta tête et lave ton visage... » C'est dire que le sacrifice doit comporter un élément de beauté ou — ce qui revient au même — un élément d'amour : « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas l'amour, je ne suis plus qu'airain qui sonne ou cymbale qui retentit » ; c'est-à-dire un bruit sans contenu, ou un discours sans message.

ustensiles indispensables pour la survie dans le désert.

1. «Liberté, égalité, fraternité»: valeurs qui d'une part sont relatives et d'autre part ont leur fondement dans l'eschatologie ; en les séparant de celle-ci et en leur attribuant un caractère absolu, on tombe fatalement dans leurs contraires.

L'attitude sacrificielle comporte deux éléments positifs compensatoires, à savoir la vertu et la grâce ; celle-ci venant de Dieu, et celle-là de nous-mêmes. D'une part, l'homme doit réaliser les attitudes de résignation et de confiance, ou de sérénité et de certitude ; d'autre part, Dieu lui octroie des grâces au moment voulu ; sainte Marie Madeleine, qui passait ses journées dans la solitude et en prière — toute nue selon d'anciennes images[1] — fut chaque jour élevée au Paradis par des anges.

* * *

Une question qui peut se poser est celle de savoir si le distinguo entre la « chair » et l'« esprit » équivaut à celui entre les « consolations sensibles » et le principe sacrificiel ; cela est vrai dans les limites d'une certaine perspective en soi légitime, mais non au delà ; car d'une part l'« esprit » peut ennoblir et approfondir la « chair », et alors celle-ci se situe du côté de l'« esprit », et d'autre part la « chair » peut appauvrir et falsifier I'« esprit » et alors celui-ci se situe du côté de la « chair »[2]. Par « chair », nous entendons ici tout ce qui est naturel, non surnaturel, et par « esprit », ce qui mène à Dieu d'une façon directe, donc par définition ; mais ceci ne saurait signifier qu'une chose naturelle ne puisse rapprocher de Dieu d'une façon indirecte et conditionnelle, comme c'est le cas de l'art sacré notamment, n'en déplaise aux moines qui estiment que la chapelle d'un monastère doit être totalement vide et pauvre, en quoi ils peuvent avoir raison vocationnellement et pour eux-mêmes, mais non au point de vue de la nature des choses. En un mot : relève de la « chair » tout ce qui en soi-même ne mène pas à Dieu et peut même

1. Ce qui symbolise, négativement la pauvreté devant Dieu, et positivement, la déiformité de l'homme,

2. Dans un sens relatif et sans vouloir sous-estimer les mérites d'Aristote, on peut dire que ce philosophe a « carnalisé » le « divin » Platon en proposant une métaphysique tournée vers l'expérience terrestre. Pourtant, on ne saurait accuser le Stagirite — pour l'essentiel — d'aucune idée fausse ; limitation n'est pas erreur.

éloigner de lui ; relève de l'« esprit » tout ce qui, en fait, nous rapproche de Dieu[1].

En tenant compte du fait que selon une terminologie universellement reconnue — à tort ou à raison — le mot « philosophie » désigne tout ce qui est extrinsèquement de la pensée, nous dirons qu'il y a une philosophie selon l'« esprit », laquelle se fonde sur la pure intellection — éventuellement actualisée par tel Texte sacré — et une philosophie selon la « chair », laquelle se fonde sur le raisonnement individuel en l'absence de données suffisantes et de toute intuition surnaturelle ; la première étant la *philosophia perennis,* et la seconde, le protagorisme antique aussi bien que la pensée rationaliste des modernes[2]. Nous sommes entré ici dans ces détails parce que pour certains, seul le principe sacrificiel — ensemble avec la Révélation et la grâce — est du côté de l'« esprit » ; ils ont raison en ce sens qu'accepter sincèrement la vérité transcendante — laquelle est de nature à tuer nos illusions —, c'est un peu mourir ; mais c'est aussi renaître et vivre, au delà de tout ce que l'ego terrestre pouvait imaginer.

1. Notamment la beauté perçue par l'homme noble, c'est-à-dire : dont l'âme est belle, précisément. Comme disait Socrate : « S'il y a quelque chose d'autre que l'absolue Beauté, ce quelque chose peut être beau dans la mesure où il participe de l'absolue Beauté ». (Platon : *Phédon)*

2. Même si elle se défend d'être du rationalisme, ce qui est sans importance aucune et ce qui évoque cette sentence de Shakespeare : « Bien que ce soit de la folie, il y a de la méthode dedans ».

DIMENSIONS DE LA PRIÈRE

L'homme doit rencontrer Dieu avec tout ce qu'il est, car Dieu est l'Etre de tout ; c'est là le sens de l'injonction biblique d'aimer Dieu « de toutes nos forces ».

Or l'une des dimensions qui caractérisent l'homme *de facto* est qu'il vit vers l'extérieur et qu'en plus il tend aux plaisirs ; ce sont son extériorité et sa concupiscence. Il doit y renoncer en face de Dieu, car premièrement, Dieu est présent en nous-mêmes, et deuxièmement, l'homme doit pouvoir trouver du plaisir en lui-même et indépendamment des phénomènes sensoriels.

Mais tout ce qui rapproche de Dieu a par là même sa béatitude ; s'élever, en priant, au-dessus des images et des bruits de l'âme, est une libération par le Vide divin et l'Infinitude ; c'est la station de la sérénité.

Il est vrai que les phénomènes extérieurs, par leurs noblesse et leur symbolisme — ou leur participation aux Archétypes célestes — peuvent avoir une vertu intériorisante, et toute chose peut être bonne en son temps ; n'empêche que le détachement doit être réalisé, sans quoi l'homme n'a pas droit à l'extériorité légitime, et sans quoi il tomberait dans une extériorité séductrice et une concupiscence mortelle pour l'âme. De même que le Créateur par sa transcendance est indépendant de la création, de même l'homme doit être indépendant du monde en vue de Dieu. C'est là cet apanage de l'homme qu'est le libre arbitre ; seul l'homme est capable de résister à ses instincts et désirs. *Vacare Deo.*

* * *

Un autre apanage de l'homme est la pensée raisonnable et la parole ; cette dimension doit par conséquent s'actualiser lors de cette rencontre avec Dieu qu'est la prière. L'homme ne se sauve pas seulement par l'abstention du mal, il se sauve aussi, et *a fortiori,* par l'accomplissement du Bien ; or la meilleure des œuvres est celle qui a Dieu pour objet et notre cœur pour agent, et c'est le « souvenir de Dieu ».

L'essence de la prière est la foi, donc la certitude ; l'homme la manifeste précisément par le discours, ou l'appel, adressé au Souverain Bien. La prière, ou l'invocation, égale la certitude de Dieu et de notre vocation spirituelle.

L'action vaut par l'intention ; il est évident qu'il ne doit y avoir dans la prière aucune intention teintée d'une ambition quelconque ; elle doit être pure de toute vanité mondaine, sous peine de provoquer la Colère du Ciel.

La prière intègre ne profite pas seulement à celui qui l'accomplit, elle rayonne aussi autour de lui, et sous ce rapport, elle est un acte de charité.

* * *

Tout homme est à la recherche du bonheur ; c'est là une autre dimension de la nature humaine. Or il n'y a pas de bonheur parfait en dehors de Dieu ; n'importe quel bonheur terrestre a besoin de la bénédiction du Ciel. La prière nous met en présence de Dieu, qui est pure Béatitude ; si nous en avons conscience, nous trouverons en elle la Paix. Heureux l'homme qui a le sens du Sacré et qui ouvre ainsi son cœur à ce mystère.

* * *

Une autre dimension de la prière résulte du fait que d'une part, l'homme est mortel, et que d'autre part, il a une âme immortelle ; il doit passer par la mort, et surtout, il doit se soucier de l'Eternité, laquelle est entre les mains de Dieu.

Dans ce contexte, la prière sera à la fois un appel à la Miséricorde et un acte de foi et de confiance.

* * *

L'apanage fondamental de l'homme est une intelligence capable de connaissance métaphysique ; par conséquent, cette capacité détermine nécessairement une dimension de la prière, qui coïncide alors avec la méditation ; le sujet en est, d'abord la réalité absolue du Principe Suprême, et ensuite la non-réalité — ou la réalité relative — du monde, qui le manifeste.

Toutefois, l'homme ne doit pas utiliser des intentions qui dépassent sa nature ; s'il n'est pas métaphysicien, il ne doit pas se croire obligé de l'être. Dieu aime les enfants comme II aime les sages ; et II aime la sincérité de l'enfant qui sait rester enfant.

C'est dire qu'il y a, dans la prière, des dimensions qui s'imposent à tout homme, et d'autres qu'il peut pour ainsi dire saluer de loin ; car ce qui importe dans cette confrontation, ce n'est pas que l'homme soit grand ou petit, c'est qu'il se tienne sincèrement en face de Dieu. D'une part, l'homme est toujours petit en face de son Créateur ; d'autre part, il y a toujours de la grandeur dans l'homme quand il s'adresse à Dieu ; et en dernière analyse, toute qualité et tout mérite appartiennent au Souverain Bien.

* * *

Il est une dimension de la prière méditative, avons-nous dit, dont le sujet est la réalité absolue du Principe ; et ensuite, corrélativement, la non-réalité — ou la réalité moindre — du monde, qui le manifeste.

Mais il ne suffit pas de savoir que « *Brahma* est la Réalité, le monde est l'apparence » ; il faut savoir également que « l'âme n'est autre que *Brahma* ». Cette seconde vérité nous rappelle que nous pouvons, si notre nature le permet, tendre vers le Principe Suprême non seulement en mode intellectuel, mais aussi en mode existentiel ; ce qui

résulte du fait que nous possédons, non seulement l'intelligence capable de connaissance objective, mais aussi la conscience du moi, laquelle est capable en principe d'union subjective. D'une part, l'ego est séparé de la Divinité immanente du fait qu'il est manifestation, non Principe ; d'autre part, il n'est autre que le Principe en tant que celui-ci se manifeste ; de même que le reflet du soleil dans un miroir n'est pas le soleil, mais néanmoins « n'est pas autre que lui » en tant qu'il — le reflet — est la lumière solaire et rien d'autre.

Conscient de ceci, l'homme ne cesse pas de se tenir devant Dieu, qui est à la fois transcendant et immanent ; et c'est Lui, et non pas nous, qui décide de l'envergure de notre conscience contemplative et du mystère de notre destin spirituel. Nous savons que connaître Dieu unitivement signifie que Dieu lui-même se connaît en nous ; mais nous ne pouvons savoir dans quelle mesure II entend réaliser en nous cette divine Conscience de Soi ; et il est sans importance que nous le sachions ou non. Nous sommes ce que nous sommes, et tout est entre les mains de la Providence.

III. EXTRAITS DE CORRESPONDANCE[1]

1. On nous a demandé d'ajouter au présent livre des extraits de lettres et des notes occasionnelles, connus d'un cercle restreint de lecteurs seulement ; nous avons accepté l'idée — malgré notre souci de ne pas trop nous répéter —en pensant que ces petits écrits pourront contribuer à préciser, ou du moins à illustrer, notre perspective globale.

LE JARDIN

Un homme voit un jardin en fleurs, mais il sait : il ne verra pas toujours ces fleurs et ces buissons, car il mourra un jour ; et il sait aussi : ce jardin ne sera pas toujours là, car le monde disparaîtra à son tour. Et il sait de même : cette relation avec le beau jardin est donnée par le destin, car si l'homme se trouvait au milieu du désert, il ne verrait pas le jardin ; il le voit seulement parce que le destin l'a placé, lui l'homme, ici et non pas ailleurs.

Mais dans la région la plus intérieure de notre âme demeure l'Esprit, et en lui le jardin est contenu comme un germe ; et si nous aimons ce jardin — et comment ne l'aimerions-nous pas puisqu'il est d'une beauté paradisiaque ? — nous ferons bien de le chercher là où il a toujours été et où il sera toujours, à savoir dans l'Esprit; maintiens-toi dans l'Esprit, en ton propre centre, et tu auras le jardin et par surcroît tous les jardins possibles. Et de même : dans l'Esprit il n'y a pas de mort, car ici tu es immortel ; et dans l'Esprit le rapport entre le contemplant et le contemplé n'est pas seulement une possibilité fragile, mais il réside au contraire dans la nature même de l'Esprit et il est étemel comme lui.

L'Esprit est conscience et volonté : Conscience de soi-même et volonté vers soi-même. Maintiens-toi dans l'Esprit par la conscience, et approche-toi de l'Esprit par la volonté ou l'amour, et ni la mort ni la fin du monde ne peuvent t'enlever le jardin ni anéantir ta vision. Ce que tu es maintenant dans l'Esprit, tu le seras après la mort ; et ce que tu possèdes maintenant dans l'Esprit, tu le posséderas après la mort. Devant Dieu, il n'y a d'être et de propriété que dans l'Esprit ; ce qui était extérieur doit devenir intérieur, et ce qui était intérieur sera extérieur : cherche le jardin en toi-même, dans ton indestructible Substance di-

vine, alors celle-ci te donnera un jardin nouveau et impérissable.

L'ÉPREUVE

Il y a un moment dans la vie où l'homme prend la décision de se rapprocher de Dieu ; de réaliser un rapport permanent avec son Créateur ; de devenir ce qu'il devait être — de par la vocation foncière de l'état humain — dès l'âge de raison ; en un mot, d'atteindre l'innocence primordiale et de jouir de la proximité du Souverain Bien ; peu importe si nous appelons ce privilège « Salut » ou « Union ».

Il est dans la nature des choses que l'homme ait conscience du bonheur qu'implique son choix et qu'au début de la Voie il soit plein d'enthousiasme ; dans bien des cas, l'aspirant ignore qu'il aura à traverser des difficultés qu'il porte en lui-même et que le contact avec un élément céleste réveille et déploie. Ces possibilités psychiques inférieures — de toute évidence incompatibles avec la perfection — doivent être épuisées et dissoutes ; c'est là ce qui a été appelé diversement l'« épreuve initiatique », la « descente aux enfers », la « tentation du héros » ou la « grande guerre sainte ». Ces éléments psychiques peuvent être soit héréditaires soit personnels ; de plus, nous pouvons en être pleinement responsables ou au contraire en être affectés sous la pression d'une ambiance ; ils peuvent prendre la forme d'un découragement, d'un doute, d'une révolte, et il importe plus que jamais de ne pas écouter la voix de l'ego profane en s'ouvrant ainsi à l'influence du démon et en s'engageant sur la pente soit du désespoir, soit de la subversion. Aussi la condition *sine qita non* de la santé spirituelle et de l'ascension est-elle un impitoyable discernement à l'égard de soi-même, outre cette qualité fondamentale qu'est la crainte de Dieu ; donc le sens du sacré, le sens des proportions, et aussi — ont doit le comprendre — le sens de la grandeur et de la beauté.

Selon un symbolisme hindou et bouddhiste, la situation de l'homme terrestre est celle d'une tortue nageant dans l'océan, dont la surface porte quelque part au loin un anneau de bois ; or la tortue est censée passer sa tête à travers cet anneau, et c'est ainsi que l'homme doit chercher et trouver la Voie libératrice ; l'immensité de l'océan figure celle de l'univers, du *samsara,* de notre espace existentiel. « Bienheureux l'homme qui a vaincu l'épreuve ! ».

CERTITUDES

Je sais avec certitude qu'il y a les phénomènes, et que je suis moi-même un de ces phénomènes.

Je sais avec certitude qu'il y a au fond des phénomènes, ou au delà d'eux, l'Essence une, que les phénomènes ne font que manifester en fonction d'une qualité de cette Essence, celle d'infinitude, donc de Rayonnement.

Je sais avec certitude que l'Essence est bonne, et que toute bonté ou beauté dans les phénomènes la manifeste.

Je sais avec certitude que les phénomènes retourneront à l'Essence, dont ils ne sont pas réellement séparés puisqu'il n'y a qu'elle au fond ; qu'ils y retourneront parce que rien n'est absolu ni par conséquent éternel ; que la Manifestation est nécessairement soumise à un rythme comme elle est nécessairement soumise à une hiérarchie.

Je sais avec certitude que l'âme est immortelle, parce que l'indestructibilité résulte nécessairement de la nature même de l'intelligence.

Je sais avec certitude qu'au fond des consciences diverses il n'y a qu'un seul Sujet : le Soi à la fois transcendant et immanent ; accessible à travers l'Intellect, siège ou organe de la religion du Coeur ; car les consciences diverses s'excluent et se contredisent mutuellement, tandis que le Soi inclut tout et n'est contredit par personne.

Je sais avec certitude que l'Essence, Dieu, s'affirme à l'égard des phénomènes, le monde, comme Puissance d'Attraction et Volonté d'Equilibre ; que nous sommes

faits pour suivre, verticalement, cette Attraction, ce que nous ne pouvons sans nous conformer, horizontalement, à l'Equilibre, dont rendent compte les Lois sacrées et naturelles.

DE LA SAINTETÉ

La Sainteté, c'est le sommeil de l'ego et la veille de l'âme immortelle. La surface mouvante de notre être doit dormir et par conséquent se retirer des images et des instincts, tandis que le fond de notre être doit veiller dans la conscience du Divin et illuminer ainsi, telle une flamme immobile, le silence du saint sommeil.

Ce sommeil implique essentiellement le repos dans la Volonté divine, et ce repos équivaut au retour à la racine de notre existence, de notre être voulu par Dieu. Le repos dans l'Etre est la conformité la plus profonde à la Volonté céleste ; or cet Etre est à la fois Conscience et Bonté, et ce n'est que dans la conscience de l'Absolu et dans la bonté — ou la beauté — de l'âme que nous pouvons atteindre l'Etre, *Deo volente.*

Le rêve habituel de l'homme vit du passé et de l'avenir, le cœur est comme enchaîné par le futur, au lieu de reposer dans le « Maintenant » de l'Etre ; dans cet Eternel Présent qui est Paix, Conscience de Soi et Rayonnement de Vie.

AMOUR DE DIEU

L'amour de Dieu est le bonheur que nous éprouvons dans un état d'âme qui vient de Dieu et qui mène à Dieu ; autrement dit, c'est le bonheur que Dieu nous procure par tels aspects de sa nature, et l'attraction que par conséquent Il exerce sur nous.

D'une part, « notre Père qui êtes aux Cieux » ; mais d'autre part, « le Royaume de Dieu est au-dedans de vous ». C'est dire que ces états d'âme, ou ces modes d'amour ou de bonheur, sont fondamentalement de deux sortes, suivant qu'ils relèvent, soit des « Cieux », qui sont au-dessus de nous et au-dessus du vacarme du monde, soit du « Royaume » intérieur, qui est en nous-mêmes et au fond de notre cœur. Le premier bonheur est celui de l'Infinitude et de la Liberté ; le second, celui de la Centralité et de la Sécurité ; ou encore, le premier est le bonheur de la Sérénité et le second, celui de la Certitude.

GRATITUDE

Il y a les archétypes, qui sont éternels puisque contenus dans l'Intellect divin, et il y a leurs reflets terrestres, qui sont temporels et éphémères puisque projetés dans cette substance mouvante qu'est la relativité ou la contingence. La sagesse c'est, non seulement se détacher des reflets, mais également savoir et sentir que les archétypes se trouvent en nous-mêmes et sont accessibles au fond de nos cœurs ; nous possédons ce que nous aimons, dans la mesure où ce que nous aimons est digne d'être aimé.

Au lieu d'avoir toujours les yeux fixés sur les imperfections du monde et les vicissitudes de la vie, l'homme ne devrait jamais perdre de vue le bonheur d'être né dans l'état humain, lequel est la voie d'accès vers le Ciel. On loue Dieu, non seulement parce qu'il est le Souverain Bien, mais aussi parce qu'il nous a fait naître à la porte du Paradis ; c'est dire que l'homme est fait pour tout ce qui y mène : pour la Vérité, pour la Voie et pour la Vertu.

FAIBLESSE ET FORCE

La faiblesse est la conviction habituelle d'être faible ; être faible, c'est ignorer que tout homme a accès à la force, à toute la force qui est là. La force n'est pas un privilège des forts, c'est une potentialité de tout homme ; le problème, c'est de trouver l'accès à cette force.

Etre faible, c'est être passivement soumis à la durée ; être fort, c'est être activement libre dans l'instant, dans l'Eternel Présent.

Etre faible, c'est céder à des pressions, et on cède à des pressions parce qu'on ne voit pas les effets dans les causes. Le péché est une cause, le châtiment est l'effet concordant. L'homme est faible parce qu'il manque de foi ; sa foi est abstraite, hypocrite et inopérante ; il croit au Ciel et à l'Enfer, mais il agit comme s'il n'y croyait pas. Or nous devons fuir le mal comme nous fuirions un feu que nous verrions foncer sur nous, et nous devons nous attacher au bien comme nous nous attacherions à une oasis que nous verrions au milieu d'un désert.

COMPLÉMENTARITÉS

La vertu de résignation, ou de patience ou de détachement, n'est parfaite qu'avec le concours de la vertu de confiance, ou d'espérance ou de foi, laquelle lui ajoute un élément de douceur active ; inversement et à plus forte raison, la vertu de confiance n'est parfaite qu'avec le concours de la vertu de résignation, qui lui ajoute un élément de rigueur passive ; toute vertu impliquant du reste les grâces de Certitude et de Sérénité.

Et de même : la vertu de zèle, ou de ferveur ou d'initiative, n'est parfaite qu'avec le concours de la vertu de

contentement, ou de recueillement ou de quiétude, laquelle lui ajoute un élément de douceur passive ; inversement et *a fortiori,* la vertu de contentement n'est parfaite qu'avec le concours de la vertu de zèle, qui lui ajoute un élément de rigueur active ; la perfection est dans l'équilibre des opposés complémentaires.

De même encore : la vertu d'humilité, de sincérité ou d'effacement, ou de conscience de nos limitations, doit s'accompagner de la vertu de dignité, d'intériorité, de conscience existentielle de la Majesté divine, car l'homme est « fait à l'image de Dieu » ; inversement, la vertu de dignité doit se fonder sur la vertu d'humilité, car « Dieu seul est bon ».

Enfin, la vertu de charité, ou de générosité, doit s'accompagner de la vertu de justice, donc du sens des devoirs et des droits, car « il n'y a pas de droit supérieur à celui de la vérité » ; inversement, la rigueur de la justice sera compensée par la douceur de la charité, car « aime ton prochain comme toi-même ». « En vérité. Ma Clémence précéda Ma Colère ».

FAIRE SON SALUT

Se sauver et amener d'autres à se sauver ; c'est là toute notre vocation. Il a été dit également que le bien tend par sa nature à se communiquer.

Pour le salut il faut tout d'abord deux choses : la Vérité et la foi. Savoir quelque chose, et croire à quelque chose ; c'est-à-dire : connaissance de la Vérité et union avec elle.

Et pour la foi également, il faut deux choses, et ceci concerne notre volonté : à savoir une activité et une abstention. Faire ce qui est conforme à la Vérité et ce qui fait vivre et approfondit la foi ; s'abstenir de ce qui est contraire à la Vérité et de ce qui nuit à la foi.

Pour pouvoir réaliser ceci à travers toute la vie, l'âme a besoin de deux vertus : la patience et la confiance. Supporter pour Dieu, et se réjouir en Dieu.

Tout est là. Nous ne pouvons faire quelque chose de meilleur ni pour nous-mêmes ni pour nos semblables ; on aimerait presque dire : qui ne veut pas se sauver pour lui-même, qu'il le fasse au moins par amour d'autrui. Car le bien a un rayonnement libérateur, que nous le sachions ou non, et que nous ayons une vocation extérieure ou non ; cha cun ne doit pas enseigner, mais chacun doit être saint. En tout état de cause : l'obtention du salut s'accompagne de la conscience qu'elle profite aussi à d'autres.

Le symbolisme de la lampe nous enseigne le rapport entre la Vérité et la foi : la lumière est la Vérité, et l'huile est la foi. L'huile possède déjà la luminosité en sa substance, en quelque manière ; c'est là la Vérité innée, congénitale, inhérente à notre nature la plus profonde. Ou encore : l'eau est la Vérité, et le vin est la foi.

LE SENS DU SACRÉ

Le sens du sacré, ou l'amour des choses saintes — qu'il s'agisse de symboles ou de modes de Présence divine — est une *conditio sine qua non* de la Connaissance, laquelle engage non seulement l'intelligence, mais toutes les puissances de l'âme ; car le Tout divin exige le tout humain.

Le sens du sacré, qui n'est autre que la prédisposition quasi naturelle à l'amour de Dieu et la sensibilité pour les manifestations théophaniques ou pour les parfums célestes, — ce sens du sacré implique essentiellement et le sens de la beauté et la tendance à la vertu ; la beauté étant pour ainsi dire la vertu extérieure, et la vertu, la beauté intérieure. Il implique également le sens de la transparence métaphysique des phénomènes, c'est-à-dire la capacité de saisir le principiel dans le manifesté, l'incréé dans le créé ; ou de percevoir le rayon vertical, messager de l'Archétype, indépendamment du plan de réfraction horizontal, lequel détermine le degré existentiel mais non le contenu divin.

DE LA VERTU

Il faut réaliser les vertus pour qu'elles soient ; et non pour qu'elles nous appartiennent.

On peut s'attrister parce qu'on déplaît à Dieu, mais non parce qu'on n'est pas saint alors que d'autres le sont.

Comprendre une vertu, c'est savoir comment la réaliser ; comprendre un défaut, c'est savoir comment le vaincre. S'attrister parce qu'on ne sait comment vaincre un défaut, c'est ne pas comprendre la nature de la vertu correspondante et c'est y aspirer par égoïsme ; or la vérité prime l'intérêt.

Avoir une vertu, c'est avant tout ne pas avoir le défaut qui lui est contraire, car Dieu nous a créés vertueux. Il nous a créés à son image ; les défauts sont surajoutés. Au demeurant, ce n'est pas nous qui possédons la vertu, c'est la vertu qui nous possède.

Le vice, comme tout autre phénomène privatif et maléfique, est pour ainsi dire une irruption du néant dans l'existence : c'est une négation de l'Etre, mais elle est condamnée ontologiquement à imiter ce qu'elle entend nier, car ce néant « existentialisé » ne peut rien par lui-même, précisément parce qu'il n'est rien en lui-même.

La vertu, elle, est un message de l'Etre ; elle est comme une réverbération du Souverain Bien, à laquelle nous participons par notre nature ou par notre volonté, facilement ou difficilement, mais toujours par la Grâce de Celui qui est.

TRÉSORS

L'Oraison-Forme — et quintessentiellement le Nom divin — contient la volonté de Dieu de sauver l'homme.

L'Oraison-Acte — et quintessentiellement le cœur humain — contient le désir de l'homme d'être sauvé.

L'Oraison contient et communique tous les trésors de la Présence divine et de la Foi humaine.

Là où est la Vérité, là est le Salut.

Là où est la Certitude, là est la Paix.

Là où est la Prière, là est la Grâce.

Là où est la Ferveur, là est la Victoire.

Il a été dit : « Là où est ton trésor, là aussi sera ton cœur ». Puisse l'homme reconnaître son trésor dans la Vérité libératrice, de tout son cœur.

LA RANÇON DU MOI

Qui dit individu, dit destin. Si je suis moi, je dois nécessairement vivre à telle époque, à tel moment, dans tel monde, à tel endroit ; je dois vivre telle expérience et tel bonheur ; je n'ai pas pleinement accès au Bonheur comme tel.

L'individu est, par définition, suspendu entre telle forme de bonheur et le Bonheur en soi ; il peut sentir ce qu'il y a d'arbitraire dans la particularité terrestre, mais il ne peut échapper à cette particularité, pas plus qu'il ne peut échapper à son individualité. Il y a là une sorte d'« illogisme » qui peut le troubler, mais il doit s'y résigner et plus que cela : il doit l'atténuer, ou même le dépasser, en s'approchant de l'Archétype, de l'En-Soi céleste et divin ; non de tel bien, mais du Bien comme tel.

On pourrait objecter ici qu'au Ciel l'individualité subsiste, et que par conséquent on n'échappe pas à l'antinomie dont il s'agit ; ce qui est à la fois vrai et faux. Cela est vrai en ce sens que le bonheur paradisiaque vécu par tel individu est forcément tel bonheur ; mais cela est faux en ce sens que tout bonheur paradisiaque est transparent en direction de Dieu, c'est-à-dire que ce bonheur est tellement pénétré du Bonheur comme tel, qu'il ne subsiste plus en lui aucune ambiguïté. D'une part, « il y a beau-

coup de demeures dans la Maison de mon père » ; d'autre part, la Béatitude est une parce que le Salut est un, et parce que Dieu est Un.

DEUX VISIONS DES CHOSES

On a dit qu'il faut voir Dieu en tout ; on a dit également qu'il faut voir tout en Dieu.

La première expression signifie qu'en percevant un phénomène positif — car c'est de cette catégorie qu'il s'agit — l'homme doit percevoir la cause divine ; il ne doit pas s'arrêter à l'apparence brute ; il doit voir le Principe dans la manifestation, l'intention archétypique dans la forme contingente. Il faut voir dans les choses l'essentiel plutôt que l'accidentel.

La seconde expression se rapporte au sujet percevant, non à l'objet perçu ; elle signifie que l'homme doit regarder les choses selon l'esprit du Créateur, non avec le regard superficiel, profane et désacralisant de l'âme vulgaire. L'homme noble sent le besoin d'admirer, de vénérer, d'adorer ; l'homme vil au contraire tend à rabaisser, voire à se moquer, ce qui est la façon du diable de voir les choses ; mais il est diabolique aussi d'admirer ce qui est mauvais, alors qu'il est normal et louable de mépriser le mal en tant que tel, car la vérité prime tout. La primauté du vrai implique également, et de toute évidence, que les vérités essentielles priment les vérités secondaires, comme l'absolu prime le relatif ; la définition de l'homme selon l'immortalité prime la définition de l'homme selon la vie terrestre.

Si d'une part nous devons chercher à réaliser l'idéal à partir du divin moyennant la Vérité et la Voie, d'autre part nous devons nous y efforcer à partir de l'humain moyennant notre manière de regarder cette manifestation de Dieu qu'est le monde. « Tout est pur pour celui qui est pur » ; mais aussi : « tout est impur pour celui qui est impur ». Voir l'essentiel dans le contingent ou l'accidentel,

c'est regarder les choses comme si nous étions en Dieu et que de ce fait nous ne verrions plus que lui ; et voir les choses avec un regard essentialisant — un regard qui ramène l'accident à l'archétype —, c'est comme si Dieu était en nous et que de ce fait nous ne verrions plus que par lui. Et si les modes de Présence divine — que Dieu nous les accorde ! — égalent la vision noble, et métaphysiquement réaliste, du monde et de la vie, cette vision à son tour ouvre la voie vers cette Présence libératrice ; peut-être lointaine, mais profondément inscrite dans notre nature.

MANIFESTATION ET PREUVE

Une preuve présuppose : l'absence de ce qu'il s'agit de prouver ; la présence d'un élément qui en quelque sorte fait partie de la chose à prouver ; un axiome épistémologique qui rend une preuve possible et partant efficace.

La preuve prolonge la chose à prouver, soit directement soit indirectement : dans le premier cas, l'effet est du même ordre que la cause ; dans le second cas, l'effet est d'un autre ordre, ce qui signifie que la causalité est « verticale » et non « horizontale ». Quoi qu'il en soit, la preuve est par définition une manifestation directe ou indirecte de la chose à prouver.

Il est des agnostiques qui nient même la nécessité d'une cause ; or en l'absence de cet axiome, qui relève de la nature de l'intelligence, aucune preuve n'est possible.

Un principe essentiel est que l'organe de la connaissance doit être proportionné à la chose à connaître ! Pour les sceptiques, cette exigence est une *petitio principii* puisque, pour eux, la question de la qualification épistémologique ne se pose même pas ; et ce qui dépasse la connaissance sensorielle et l'ordre empirique n'existe pas à leur avis.

Demander une preuve de l'Absolu est absurde pour deux raisons, l'une objective et l'autre subjective : premièrement, l'Absolu ne saurait entrer dans l'ordre phénomé-

nal, il n'y a donc pas de commune mesure ; deuxièmement, si notre intelligence est qualifiée pour concevoir l'Absolu, elle n'exigera pas de preuves sur le plan de la contingence ou de la relativité. Pourtant, ces preuves existent forcément puisque tout est une manifestation de l'Absolu; mais elles n'atteindront que les intelligences saines, capables d'intuition intellectuelle parce qu'inspirées par l'Absolu même. « L'âme n'est pas différente de *Brahma* ».

Qui dit preuve, dit manifestation directe ou indirecte ; par conséquent, l'existence des choses prouve l'Absolu puisqu'elle le manifeste.

Qui dit Absolu, dit Infini ; et ce qui le manifeste, donc le prouve, c'est la diversité indéfinie des choses et l'illimitation de leurs contenants, lesquels sont les catégories existentielles, tels l'espace, le temps, la forme, le nombre, la matière, l'énergie.

Et de même : qui dit Absolu ou Infini, dit Bien rayonnant, Bonté, Beauté, Béatitude ; et ce qui manifeste, et par là prouve, cette dimension hypostatique, c'est l'ensemble des qualités positives des choses, y compris les facultés des créatures ; et aussi, d'une façon indirecte et *a contrario,* les imperfections ou les tares — par privation ou par excès — desquelles manifestent le Bien sans le vouloir en le niant et en le falsifiant. Or nier le Bien, c'est le manifester par contraste ; le Bien absolu est au-delà de toute opposition possible.

Ce n'est pas à dire que le Réel ait besoin d'une preuve quelconque, ni que l'Intellect en ait besoin pour sa certitude ; mais la preuve est là, et elle est à sa manière une présence de Dieu, avec tout ce que celle-ci exige de nous, et avec tout ce qu'elle nous offre.

ONOMATOLOGIE SOUFIQUE

« Le Premier » *(Al-Awwal)* : le Principe Suprême en tant qu'il est « avant » la Manifestation, et en tant que son

Infinitude « désire » son Rayonnement. Mystère de l'Origine, de la Perfection primordiale.

« Le Dernier » *(Al-Akhir)* : le Principe en tant qu'il est « après » la Manifestation, et en tant que son Absoluité « désire » son Unicité. Mystère du Bien terminal, de la Paix étemelle.

« L'Extérieur » *(Azh-Zhâhir)* : le Principe en tant qu'il se manifeste par et dans le monde ; il en résulte la perspective d'analogie. Mystère de la Manifestation universelle ; du Symbolisme.

« L'Intérieur » *(Al-Bâtin) :* le Principe en tant qu'il demeure caché derrière les apparences de la Manifestation ; il en résulte la perspective de l'abstraction. Mystère de l'Immanence aussi bien que de la Transcendence.

« Dieu » *(Allâh)* : le Principe en tant qu'il englobe tous ses aspects possibles. Mystère de Divinité.

« L'Un » *(Al-Ahad)* : le Principe en tant qu'il est Un en Lui-Même. Mystère d'Unité intrinsèque.

« L'Unique » *(Ai-Wâhid) :* le Principe en tant qu'il est Un par rapport à la Manifestation. Mystère d'Unité extrinsèque.

« L'Impénétrable » *(Aç-Çamad) :* le Principe en tant que rien ne peut lui être ajouté étant donné qu'il contient tout ; il n'y a rien qu'il ne possède déjà, rien ne peut donc entrer en Lui. Mystère d'Exclusivité.

« Lui » *(Hua) :* le Principe en tant qu'il est Lui-même ; l'Essence, au-delà des Qualités. Mystère d'Ipséité, d'Essentialité, d'Aséité.

« Il n'y a pas de divinité hormis la seule Divinité » *(Là ilâha illâ 'Llâh) :* le Principe en tant qu'il exclut et annule le monde illusoire, tout en affirmant l'unique et suprême Réalité. Mystère de Négation et d'Affirmation ; de Réalité.

« Le Clément » *(Ar-Rahmân)* : le Principe en tant qu'il est dans sa nature de vouloir communiquer sa Bonté, sa Beauté, sa Béatitude ; en tant qu'il est le Souverain Bien « avant » la création du monde. Mystère de Bonté intrinsèque.

« Le Miséricordieux » *(Ar-Rahîm)* : le Principe en tant qu'il manifeste sa Bonté « après » la création du monde et dans celui-ci. Mystère de Bonté extrinsèque.

EXISTENCE ET DIVINE PRÉSENCE

Quand le destin nous fait rencontrer une réalité terrestre que nous pouvons aimer, elle semble nous dire : étant une forme, je suis nécessairement « telle forme » ; je ne puis être une autre forme que celle que je suis, ni toutes les formes à la fois ; et étant « telle forme », je ne saurais être la « forme comme telle », car alors je serais un archétype céleste et de ce fait une réalité imperceptible ; de plus : je suis forcément — dans la durée — tel événement et non tel autre ; en un mot, étant une possibilité, je dois être telle possibilité qui exclut tout ce qui n'est pas elle.

Et la forme-événement pourrait nous dire aussi : dans l'espace, je dois être « ici », là où je suis en fait, ne pouvant être ni ailleurs ni partout ; dans le temps, je dois être « maintenant », ne pouvant être ni à un autre moment ni toujours.

Les régions célestes, qui sont proches de Dieu, excluent *ipso facto* les phénomènes privatifs ; mais elles ne sauraient exclure les limitations existentielles de la forme et de l'événement. Au Ciel règne le climat des archétypes ; or ne possèdent un archétype que les phénomènes positifs, ceux qui manifestent une Qualité ou Fonction divine, et non les phénomènes négatifs ou privatifs, lesquels résultent non de l'Etre, mais d'une absence d'Etre, métaphysiquement parlant ; le mal en tant que tel ne saurait avoir un prototype céleste ou divin, mais il l'a sous le rapport des qualités existentielles ou fonctionnelles ; dans ce cas il n'est plus question de mal, précisément, car le Ciel relève du Règne du Souverain Bien ; *adveniat Regmtm tnum.*

En un certain sens, il n'y a au Paradis que des archétypes puisque le mal y est absent, ce qui implique qu'il y a dans les archétypes une hiérarchie : l'homme purifié de ses défauts coïncide en effet avec son propre modèle pri-

mordial, mais il réalise également d'autres modes de perfection humaine — car il y a aussi les fonctions et les caractères ethniques — et a *fortiori* l'archétype absolu, qui est l'« homme comme tel » et non « tel homme » seulement ; or cet homme « fait à l'image de Dieu » est le miroir cosmique que Dieu a projeté afin de s'y réverbérer en mode de relativité, conformément aux exigences de l'illimitation du Possible divin. C'est en ce sens que pour les soufis le monde est l'« Homme Universel » ; le microcosme et le macrocosme se rejoignent dans un même mystère.

Il y a au Ciel un facteur de synthèse et de libération inconnu du monde terrestre, et c'est la Présence divine ; elle n'est pas réellement absente du monde, mais elle n'y est pas perceptible, tandis qu'au Paradis elle l'est ; elle pénètre les choses et par là les unit. C'est ainsi que les limitations existentielles, dans la Proximité divine, se trouvent compensées par une illimitation partout présente ; l'Existence divise et exclut, la divine Présence unit et inclut.

Bienheureux l'homme qui porte en son coeur terrestre les prémices de son ambiance céleste.

LES DEUX GRANDS MOMENTS

Il y a deux moments dans la vie qui sont tout, et c'est le moment présent, où nous sommes libres de choisir ce que nous voulons être, et le moment de la mort, où nous n'avons plus aucun choix et où la décision est à Dieu.

Or, si le moment présent est bon, la mort sera bonne ; si nous sommes maintenant avec Dieu, — dans ce présent qui se renouvelle sans cesse mais qui reste toujours ce seul moment actuel, — Dieu sera avec nous au moment de notre mort.

Le souvenir de Dieu est une mort dans la vie ; il sera une vie dans la mort.

D'une manière analogue : si nous entrons en Dieu, Dieu entrera en nous.

Si nous habitons ce centre qu'est son Nom, Dieu habitera ce centre qu'est notre cœur. Dans toute l'étendue du monde, il n'y a rien d'autre que cette réciprocité ; car le centre est partout, comme le présent est toujours.

Entre le moment présent, où nous nous souvenons de Dieu, et la mort, où Dieu se souviendra de nous, — et cette réciprocité est déjà dans chaque Invocation, — il y a le reste de la vie, la durée qui s'étend du moment présent jusqu'au dernier moment ; mais la durée n'est qu'une succession de moments présents, car nous vivons toujours « maintenant » ; c'est donc, concrètement et opérativement parlant, toujours le même instant béni où nous sommes libres de nous souvenir de Dieu et de trouver notre bonheur dans ce Souvenir.

Nous ne sommes pas libres d'échapper à la mort, mais nous sommes libres de choisir Dieu, dans ce moment présent qui résume tout moment possible. Il est vrai que Dieu seul est absolument libre ; mais notre liberté est néanmoins réelle à son niveau — sans quoi le mot n'existerait pas — puisqu'elle manifeste celle de Dieu et par conséquent y participe. En Dieu, nous sommes aussi libres que nous pouvons l'être, et dans la mesure où Dieu nous réintègre dans son infinie Liberté.